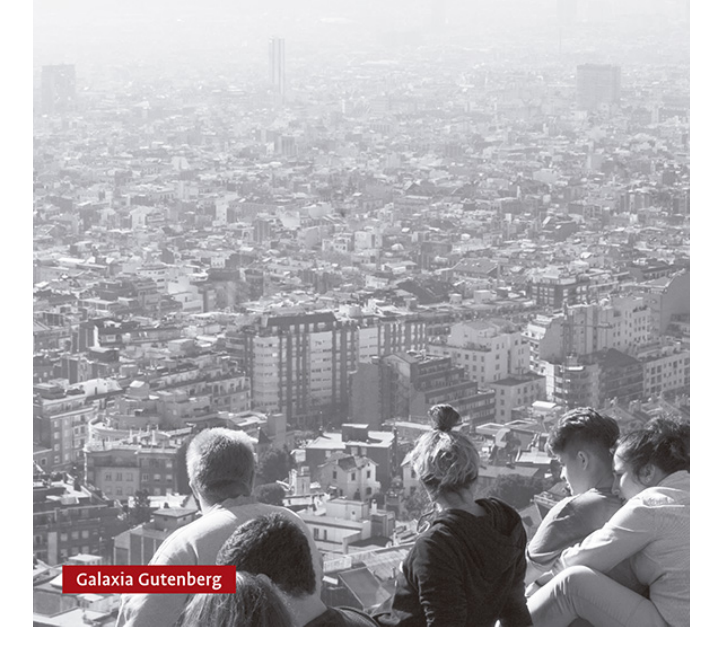
Marina Garcés

Ciudad Princesa



Galaxia Gutenberg


Marina Garcés
Ciudad Princesa
Galaxia Gutenberg



© Pere Tordera / ARA

Marina Garcés (Barcelona, 1973) es filósofa y profesora titular de universidad. Sus últimos libros son *Un mundo común* (Bellaterra, 2012) *Filosofía inacabada* (Galaxia Gutenberg, 2015), *Fuera de clase* (Galaxia Gutenberg, 2016) y *Nueva ilustración radical* (Anagrama, 2017, Premio Ciutat de Barcelona de Ensayo 2017). Desde 2002, impulsa también el proyecto de pensamiento colectivo Espai en Blanc. Su pensamiento es la declaración de un compromiso con la vida como un problema común. Por eso desarrolla su filosofía como una amplia experimentación con las ideas, el aprendizaje y las formas de intervención en nuestro mundo actual.

Ciudad Princesa es un relato en primera persona en el que se cuentan una serie de vivencias políticas entre octubre de 1996 y octubre de 2017, desde el desalojo del Cine Princesa en Barcelona hasta el referéndum del 1 de octubre. El hilo del relato es: ¿qué hemos aprendido? Por eso habla desde el singular de quien vive y se transforma con cada una de las situaciones recogidas y desde el plural de los *nosotros* que le dan sentido.

Ciudad Princesa es una crónica de ciudad que recoge una visión de lo que han sido los movimientos sociales que despertaron en la Barcelona postolímpica y en otras ciudades europeas y que se conectaron con las protestas y los movimientos del mundo global hasta hoy. De la ciudad-marca a la globalización neoliberal y sus crisis: ¿cuáles son los mapas vividos de las resistencias?

Ciudad Princesa es un ensayo de pensamiento en el que los problemas filosóficos y políticos, así como las ideas que los atraviesan, van al encuentro de las vivencias concretas en las que se enraízan y de las que provienen. El problema del *nosotros*, la cuestión del compromiso, la relación entre vida política y ciudad, la crisis de los horizontes revolucionarios, etc., son elaborados aquí desde la evolución de una vida que descubre la complicidad, la experiencia colectiva y la amistad.

Marina Garcés

Ciudad Princesa

Galaxia Gutenberg

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: abril de 2018

Imagen de portada: David Gràcia y Ícar López Garcés.

Conversión a formato digital: Maria Garcia
ISBN: 978-84-17355-16-6

A todas las amigas y amigos,
escuela política,
escuela de agradecimiento

Índice

III
NACER AL MUNDO

PRÓLOGO

Aprender de las luchas que no hemos ganado

Aún no hemos nacido,
aún no hay mundo.

ARTAUD

No sé hasta qué punto hemos luchado realmente. Tampoco sé hasta qué punto hemos perdido del todo. Sí sé que las ideas y las formas de vida en las que creo no triunfan, pero que tampoco están perdidas. La generación de los setenta quería asaltar el cielo y se quemó las alas. Los que venimos después crecimos entre sus cenizas y vimos cómo se apagaban los fuegos de sus anhelos y de sus ideales. Algunos pactaron con el sistema de partidos, con el conformismo privado, con el oportunismo económico y mediático. Otros se refugiaron en exilios interiores de muchos tipos. Hubo también quien abrazó la destrucción o la autodestrucción. Y sólo algunos, pocos, siguieron alimentando las brasas del pensamiento y del compromiso radicales.

Los que nos politizamos a finales de los años noventa no mirábamos al cielo si no era para descansar un rato. Nuestros pasos y nuestros ojos se dirigieron hacia el mundo, hacia este mundo, que ya amenazaba con síntomas claros de devastación: humana, ambiental, económica, política... La globalización sólo brillaba, como una luz encendida en Nochebuena, si se miraba de lejos. Vivido de cerca, el mundo global estaba lleno de oscuridades, de malestares, de guerras no declaradas, de fronteras enmascaradas, de violencias privatizadas. Con los zapatistas, aprendimos a decir que queríamos crear muchos mundos en este mundo, con los okupas aprendimos a abrir espacios de vida en nuestros pueblos y ciudades, con la

antiglobalización pusimos palabras y colores a otro mundo posible, con el movimiento contra la guerra recordamos que, como siempre, los muertos los ponemos nosotros mientras las guerras siguen siendo suyas, y con el 15M inventamos la expresión más simple de la radicalidad democrática: «No nos representan». En medio de todos estos grandes movimientos, leímos autores nuevos y antiguos, recuperamos la memoria resistente de la Transición española no explicada, reaprendimos prácticas de cooperativismo, de apoyo mutuo y de autoorganización que los años ochenta parecían haber desterrado para siempre, llegó internet y tejimos en la red nuevas relaciones autónomas y autoorganizadas. Aprendíamos de los *hackers* y de la cultura libre. Reinventábamos el feminismo. Descubríamos los barrios como lugares de implicación, Europa como problema, para nosotros y para los que desean llegar desde la miseria del mundo, y la globalización como un destino muy poco común. Experimentamos mucho, nos inventábamos palabras y prácticas cada día. Atacábamos la ciudad-empresa y las catedrales del consumo, y convertimos la acción directa en un arte de calle, a la vez que aprendíamos a cuidar de nuestros cuerpos, de nuestras vidas, y de los ecosistemas naturales y culturales maltratados.

Escribo este prólogo una tarde de invierno de 2018. El último trimestre, vivido desde Catalunya, parece haber durado siglos y a la vez ha sido un relámpago que ha incendiado la historia. Hace tiempo que el tiempo se ha desbocado. Y con él, el mundo, presente y futuro, parece entregado a una carrera loca y cada vez más violenta que no sabemos dónde apunta. O sí: a un futuro que sólo sabemos teñir de negro. Condición póstuma, lo he denominado en algún escrito: la destrucción como condición generalizada y el privilegio como refugio temporal de sus efectos. «Dormíamos, despertamos», dijo el 15M. Pero, ¿dónde hemos despertado? No dejo de preguntármelo. Hace décadas que Occidente despierta del bello sueño del progreso, a golpe de guerras, de devastación ecológica, de nuevos despotismos y de crecientes desigualdades. Últimamente, mucha gente ha visto rotos sus sueños particulares de confort y de bienestar, por humildes que fueran. Las crisis políticas, económicas y de civilización se superponen. Y con ellas, los anhelos de transformación del mundo hacia sociedades más

vivibles y más justas se convierten en campañas urgentes de reparación de daños cada vez más irreversibles. Los revolucionarios se transforman en enfermeros del mundo y los guerrilleros de lo imposible en socorristas desesperados. Lo más fácil es rendirse al catastrofismo o protegerse en el particularismo. Pero ¿dónde estamos? ¿Podemos dibujar mapas que, desde el espacio y el tiempo, nos den las coordenadas de nuestro ahora y aquí? De estas preguntas han surgido los hilos de este escrito que he necesitado tejer, a lo largo de los últimos tres años, como una malla para no caer, como una liana con la que seguir avanzando de árbol en árbol, sin acabar de ver el bosque.

Cuando nos perdemos, hay dos maneras de mirar para saber dónde estamos: buscar un punto alto para tener una visión general, o repasar mentalmente el camino recorrido para dar sentido a lo que nos rodea. Acostumbrada a conceptualizar, esta vez he sentido la necesidad de explorar la segunda opción: revisitar lo vivido para recoger su sentido. Por eso este libro es un conjunto de historias y de vivencias que van trenzando un pensamiento en curso. Empiezan un día muy concreto: el 28 de octubre de 1996 durante el desalojo de Cinema Princesa de Barcelona. Y, sin haberlo previsto en el planteamiento inicial, acaba otro día muy concreto: el 1 de octubre de 2017 en las calles de la misma ciudad, con la celebración y represión del referéndum de autodeterminación. Más que acontecimientos históricos, son dos puntos de inflexión que abren de manera inesperada la posibilidad de elaborar un sentido no previsto del *nosotros*. Un *nosotros* sin nombre, hecho de todos nuestros nombres. Los hilos que van de unos a otros no trazan una historia lineal, sino una malla de veintiún años de vida compartida y aprendida en colectivo. Hay muchas cosas de las que no hablo, evidentemente. No es porque no las considere importantes, sino porque no las he vivido directamente.

Lo que presento aquí no es un documento histórico ni una investigación periodística. Habrá mucha gente que lo pueda hacer mucho mejor que yo. Es un relato en primera persona que sirve para ir desplegando una reflexión. No hay voz en *off,* pues, ni una narradora omnisciente, sino una voz que es a la vez un singular y un plural: el singular irreductible de quien vive y

piensa cada uno de los momentos y situaciones que se recogen y el plural de los *nosotros* que en cada ocasión le dan sentido. No son tampoco unas memorias personales, aunque sí se asume la dimensión personal de toda experiencia política. El hilo conductor es el aprendizaje: ¿qué hemos aprendido? En el aprendizaje se encuentran la política como transformación, el saber como descubrimiento y la relación con los otros como compromiso. Y en el aprendizaje se encuentran, también, el *yo* y el *nosotros*. Siempre es alguien quien aprende. Y siempre es con los otros como aprendemos.

Desde el punto de vista de los aprendizajes, el presente no es la actualidad ni el pasado está cerrado. El presente es el verdadero tiempo histórico donde encontramos lo que hemos devenido, todo lo que no ha llegado a ser y las potencialidades que desmienten la obviedad de lo que hay. Así es como abordo estos años de vida vivida. No me inspiran la épica ni la nostalgia. Solamente la necesidad de renovar, una vez más, el compromiso con el presente y, en concreto, con mi ciudad. Para hacerlo, hay que entender muchas cosas y agradecer muchas más. Éste es un libro de compromiso desde el agradecimiento.

La vida me ha dado amigos y amigas, en todos los sentidos inagotables que tienen estas palabras. Sin ellos, sin ellas, no sé si hubiera tenido mundo. Quizá hubiera tenido una vida privada más o menos confortable, una vida laboral más o menos exitosa, una vida cultural más o menos rica. Quién sabe. O ninguna de estas cosas. Pero la relación con el mundo me la han dado los amigos. No hay una categoría separada de la amistad que la recorte del amor ni del parentesco. Amigos y amigas son todos aquellos con quien se comparte la complicidad de aprender a vivir juntos. De esto va este libro, también, y por esto está dedicado a todos ellos y a todas ellas, a todos nosotros. Algunos han estado a mi lado, del primer día hasta el último, como Santi, a quien quiero agradecer tanta vida. Otros han entrado y salido, nos hemos acompañado en trayectos y en intensidades diversas. Como aquellas estrellas de Nietzsche que componen constelaciones y se borran cuando llega el día. Otros, pocos, por suerte, se han ido para siempre. Un recuerdo especial para mi madre, que ya hace quince años que nos dejó el

mundo en nuestras manos, y para Carles Capdevila, con quien aún cuento para todos los proyectos posibles. En el libro salen pocos nombres, sólo aquellos que son públicos en la situación a la que me estoy refiriendo, ya sea porque son autores explícitos de algún texto o porque intervienen de manera conocida. El resto no los he utilizado por respeto a la vida y a las historias de cada cual. Lo que explico es mi vivencia de unos hechos y no he querido apropiarme del punto de vista de nadie.

Hablar de aprendizajes es hablar de nacimientos, de llegadas, de lo que está siendo. No creo en los mitos del origen. No hay un primer día de nada, todo inicio es un retomar y lo que nace es nuevo en la medida en que transformamos su sentido. Siempre estamos llegando al mundo, porque nunca estamos del todo en él. Y si nos continuamos esforzando por hacerlo nuestro y compartirlo, por hacer mundo común, pienso que es porque otros lo han hecho antes que nosotros. Siempre estamos recogiendo algún pensamiento, alguna lucha, algún afecto, alguna idea que ha quedado por continuar. Es lo inacabado como forma de un compromiso que recoge y continúa, retoma y desvía las vidas y las luchas anteriores, presentes y, si podemos decirlo así, futuras. Cuesta hablar de futuro. Pero podemos decir que nos queremos volver a despertar mañana. Es un deseo humano, íntimo y político, para el que necesitamos herramientas y esfuerzo, pero también ternura y deseo. Las herramientas, el esfuerzo, la ternura y el deseo en este libro han tomado la forma de una escritura tentativa que no busca conclusiones, sino relaciones. No hay recetas, sino retos compartidos. Y no hay una sola historia, sino una invitación a que mucha gente abra y explique también las suyas. Una ciudad es esto: el conjunto disonante de nuestras historias y así es como hablo de Barcelona, la Ciudad Princesa de este libro. Crónica de ciudad, pues, relato de aprendizajes y ensayo de pensamiento que he escrito sin guion previo y de manera cruzada en catalán y en castellano. Es un ejercicio que no había hecho nunca en un texto largo y que ha sido parte de la experiencia y de la apuesta política de este libro: desplegar la doble voz e ir de una a otra, escribir en catalán, reescribir en castellano y retraducir otra vez al catalán. La experiencia ha sido tan bonita que si la vida me da ocasión de escribir futuros libros, me parece que ya

tendré que hacerlos todos así. Quién sabe. De momento éste está aquí, como una pequeña brújula de bolsillo con la que encontrar caminos posibles entre lo imposible y lo necesario.

I

PONER EL CUERPO

Un *nosotros* sin nombre

Nací por segunda vez el 28 de octubre de 1996 en la Via Laietana de Barcelona. Esa mañana la policía había desalojado el Cine Princesa, después de siete meses de okupación. Yo no había entrado nunca en el Cine Princesa, ni en ninguna casa okupada. Pero esa tarde estuve allí. Estuvimos allí. Un *nosotros* sin nombre se sintió y se hizo sentir. No sabíamos quiénes éramos y aún no lo sabemos del todo. Éramos la ciudad que no cabía en el escaparate. La ciudad no se había terminado de creer el éxito olímpico. Barcelona era una ciudad que empezaba a sufrir la especulación y la precariedad, aún impronunciables. Y nosotros éramos una gente, sólo gente, que no se reconocía en ninguna sigla, bandera o identidad. En diversas tradiciones, quizá sí. En historias lejanas y más recientes, también. Pero la Via Laietana, esa tarde, dejó entrever la posibilidad de tomar una posición que desbordaba los marcos establecidos y los lugares previstos. Sólo teníamos el cuerpo. Habíamos puesto el cuerpo, sin saber para quién ni por qué. «Que nos quiten lo bailao», habían dejado pintado en las paredes, dentro del Princesa. La realidad se había agrietado y una fuerza centrífuga casi nos hizo asaltar la comisaría de la Via Laietana. Recuerdo cómo flotaban los cuerpos, de un lado a otro y sin dirección. Recuerdo un abrazo que se convertiría más adelante en el abrazo de un compañero de vida. Recuerdo una pregunta, «¿tienes cita?», que no entendí, pero que me transmitió complicidad. No teníamos móviles y esta pregunta significaba que alguien me esperaba al final de la mani, para saber que todos estábamos bien. ¿Quiénes éramos todos? ¿Por qué yo? Cuando escribo estas líneas han pasado veinte años desde ese día. Algunos de los que estábamos allí ahora

son políticos de renombre. Otros se han perdido en el anonimato. Algunos mantenemos vínculos extraños, intermitentes pero fieles. A pesar de nuestras trayectorias personales, la verdad es que no sé en qué nos hemos convertido, qué ha sido de *nosotros*.

Nacer no es empezar nada nuevo. Nacer es un desplazamiento irreversible. Llegar al mundo, salir de los espacios conocidos, ponerse al margen y alterar el punto de vista, salir para volver a entrar. Cada uno de estos movimientos interrumpe la circulación, sabotea lo que estaba previsto y abre una dimensión impensada. Esto es un nacimiento. Nada sale de la nada, como aprendí en mi primer curso de filosofía. Pero hay acontecimientos que hacen que nada vuelva a ser igual.

«Seamos todos okupas. Démonos prisa. Hay infinitas casas por okupar. Hay infinitos mundos por abrir». Así terminaba una octavilla que salió poco después del desalojo del Cine Princesa, un texto anónimo como muchos de los que se hacían en ese momento, escrito por el entorno que esa tarde me había incluido en su «cita» después de la manifestación. Con esas palabras la okupación dejó de ser, por lo menos durante un tiempo, una tribu urbana o un movimiento. Se convirtió en un gesto radical compartido por mucha gente y por muchos mundos. La okupación, se viviera directamente o no, pasó a ser el gesto de abrir espacios de vida en una ciudad que se estaba volviendo invivible. Escaparate, supermercado, cárcel… aún no podíamos imaginar lo que estaba por llegar, en qué se convertiría la ciudad bajo la presión del turismo, con el control de la normativa cívica, tras la represión de la Ley Mordaza y en medio de la destrucción de la crisis. Pero ya entonces era una ciudad donde costaba cada vez más respirar. Abrir espacios de vida fue la consigna y la pragmática de las okupaciones, de sus espacios, de los barrios que transformaba y de las acciones y manifestaciones que provocaba.

En el grupo de afinidad que empecé a frecuentar cada semana, hablábamos de «poner el cuerpo». No era terminología técnica, como sucede ahora cuando las ciencias sociales han incorporado lo que llaman el «giro corporal» y que ha sido el paradigma que ha venido a suceder al «giro lingüístico». Era una expresión intuitiva que señalaba una posición donde,

precisamente, filosofía y práctica no se podían separar.«Poner el cuerpo» significaba que sólo se puede pensar actuando y que sólo se puede actuar pensando. Es decir, que pensamiento y acción se transforman y se empujan uno a otro y que no nos valía, por tanto, la separación entre intelectuales y militantes, entre grupos de acción y grupos de reflexión, entre academia y movimientos sociales. Poner el cuerpo significaba, también, exponerse. Arriesgar no sólo bordeando o traspasando los límites de la legalidad, sino también de la propia vulnerabilidad. En un mundo de espectadores, clientes y consumidores, la vida sólo podía volver a ser nuestra poniendo el cuerpo en común, haciendo cosas juntos, compartiendo el espacio y el tiempo. Okupar, en este sentido, se nos ofrecía como un gesto que se alzaba contra la privatización de la existencia, de la existencia de cada uno de nosotros, atacando el corazón de la propiedad privada. Es decir: de la especulación con los espacios vacíos de la ciudad y de su planificación capitalista.

Con el paso de los años, «poner el cuerpo» también ha sido la idea que ha guiado mi pensamiento y mi escritura filosófica. El aprendizaje de esos años me enseñó a leer y a escribir de otra manera y a entender que la teoría no representa el mundo sino que es una herramienta para desplazarnos y para aprender a percibirlo de otra manera. Los conceptos no capturan sentidos, sino que son llaves que abren caminos, los caminos de lo impensado. Pero para eso hay que dejarse caer, hay que entrar en el mundo y encontrar la puerta que no se espera. Toda teoría es la de un cuerpo involucrado en la realidad que vive y que percibe, que le afecta y que le concierne. Por esto toda teoría es parcial. Contra esta insuficiencia inevitable, hemos inventado puntos de vista superiores: la mirada de Dios, la eternidad de las ideas, el punto de fuga de un futuro utópico… Son perspectivas que falsean y violentan la realidad porque pretenden ponernos fuera de ella, allí donde no nos puede tocar, allí donde no nos puede afectar, allí donde pensamos que la podemos dominar. De ahí la peligrosa proximidad de la teoría y de los intelectuales con los poderes fácticos. Aprendiendo a poner el cuerpo, aprendí a salir de la esfera de la representación para entrar en el espacio del compromiso. La esfera de la representación funciona sobre la base del reconocimiento y, por tanto, de la

identidad. El espacio del compromiso sólo depende, en cambio, de nuestra capacidad de afectar y de dejarnos afectar sin rompernos por el camino.

Mientras hacía estos aprendizajes colectivos, en la calle y en los centros sociales okupados, empecé en solitario mi primer trabajo filosófico largo, la tesis doctoral. Más concretamente, en el curso 1996-1997 me matriculé en lo que entonces eran los cursos de doctorado e inscribí mi primer proyecto aún sin forma, pero sí con un título que sobreviviría y que me ha acompañado siempre: *En las prisiones de lo posible*. En este trabajo abordaba un problema, que era el que entonces se me clavaba en la piel y en la conciencia: ¿cómo podemos entender una realidad hecha de posibles y que al mismo tiempo no podemos cambiar? Esta paradoja era, precisamente, la que presentaba entonces el capitalismo global: un mundo hecho de posibles al cual no había alternativa. Un mundo, por tanto, en el que estábamos condenados a escoger sin poder transformarlo. A medio camino de este trabajo filosófico, en 1999 el movimiento antiglobalización lanzó al mundo una consigna: otro mundo es posible. ¿Qué sentido sentido podía tener ese «posible», en un mundo que había planetarizado las condiciones de vida del capitalismo y que, por tanto, no dejaba nada fuera? En la grieta que se había abierto en la Via Laietana esa tarde de octubre de 1996, habíamos empezado a explorarlo.

Abrir una puerta

Experimenté por primera vez la sensación de reventar una puerta y entrar en un espacio vacío, abandonado, el 21 de marzo de 1998. Un grupo de gente de edades, profesiones y barrios distintos okupamos el antiguo edificio municipal de Hacienda, en la calle Avinyó 15, y dimos por inaugurada la primera Oficina 2004 de la ciudad.

El 17 de octubre de 1996, coincidiendo con los diez años del nombramiento de Barcelona como sede de los Juegos Olímpicos, Pasqual Maragall había anunciado un nuevo gran acontecimiento para la ciudad, un encuentro que movería el mundo. Era el Fórum Universal de las Culturas. Nadie sabía qué era ni qué tenía que ser. Pero nosotros nos adelantamos y poco menos de un año y medio después del misterioso anuncio, proponíamos desde el balcón del antiguo edificio de Hacienda del Ayuntamiento de Barcelona:

> Queremos darles la oportunidad de que si son tan tolerantes nos reconozcan como diferencia. Por supuesto, nuestra diferencia no se deja representar y tiene mala leche… Abriendo la Oficina 2004 en el centro la ciudad la cuestión que se plantea es: ¿cuánto tiempo soportará el poder que exista una diferencia que con su sola presencia desvela como falsa e hipócrita toda su actuación?

La okupación duró diez horas. De madrugada, cuando la manifestación de más de tres mil personas que había bloqueado la calle Avinyó ya se había disuelto, los antidisturbios de la Guardia Urbana llegaron y nos sacaron. Fueron educados y sólo nos pidieron el DNI. No hubo denuncia ni juicio. Y en las noticias sólo salieron imágenes de los más jóvenes y con cabellos más largos. Del grupo y del contenido de la propuesta ni siquiera se habló.

Era demasiado inquietante que un grupo de gente de edades y de dedicaciones heterogéneas (profesores, maestros, estudiantes, albañiles, precarios y un dentista) hubiera hecho suyo el gesto de okupar y no reivindicara el derecho a techo, sino que cuestionara el modelo de ciudad, la gestación de la marca Barcelona y sus consecuencias. ¿Qué podía llegar a pasar si en Barcelona ya no okupasen solamente los okupas y el gesto de abrir la ciudad físicamente a otras ideas y formas de vida se expandiese? La Oficina 2004, que era un gesto simbólico realizado sobre las paredes de la ciudad y de uno de sus espacios públicos abandonados, fue neutralizada simbólicamente. Los okupas quizá podían seguir existiendo, pero tenían que seguir siendo lo que eran, dentro de las coordenadas de la tribu urbana juvenil, centrada en el problema de la vivienda, de la especulación y del ocio alternativo. En la ciudad de las diferencias, ya se intuía entonces que sólo se podía continuar siendo diferencia dentro de los límites de la identidad, que siempre es representable, gestionable y monitorizable. Por eso las diferencias que no claudican, las diferencias que no se dejan capturar tenían que ser silenciadas o reprimidas, ya fuera a través de la gestión política o de la gestión policial y judicial.

Abrir una puerta con una radial y entrar en un espacio público cerrado y abandonado es una sensación que marca un antes y un después en la relación con la ciudad y con las personas que viven en ella. De entrada, en cuanto se pisa por primera vez un espacio cerrado, los límites de la ciudad se desplazan. Se abre un margen de indeterminación que revela de qué códigos está hecha la ciudad que normalmente pisamos. El código más básico es el que separa el espacio público del espacio privado. El espacio público son la calle y las plazas, pero básicamente funciona como un espacio de circulación de punto a punto: de casa a la escuela, de la escuela al trabajo, del trabajo al mercado, del mercado al bar, de tienda en tienda, etc. Y el espacio privado es el que hay dentro de cada uno de estos puntos donde entramos y salimos, según determinadas condiciones (económicas, laborales, sociales, etc.), cuando circulamos por la ciudad. Abrir y liberar un espacio colectivamente lo que hace, en primer lugar, es alterar este código. ¿Dónde hemos entrado? ¿Bajo qué condiciones? ¿Para quién y para qué

tiene que servir este margen conquistado a la privatización de la ciudad y de la vida? Son preguntas prácticas, muy concretas a la hora de organizar una okupación y decidir cómo, cuándo y con quién se entra. Pero también son preguntas políticas fundamentales, que desde el funcionamiento normal de la ciudad damos ya siempre por respondidas.

En segundo lugar, entrar en un espacio donde no hay nada previsto descubre un mundo de posibilidades y conocimientos que empiezan, de golpe, a relacionarse libremente. Por un lado, aparecen los saberes que cada uno tiene y que cuando todo funciona normalmente no salen a la luz: electricidad, agua, bricolaje, construcción, organización de espacios, logística… Mi sorpresa en estas primeras experiencias fue: ¡cuántas cosas sabe la gente que yo no sabía que sabían! Y lo que es aún más impresionante: ¡y qué fácil es poner en común estos saberes cuando todo está por hacer! Lo mismo se viviría quince años después, en la Plaza Catalunya, durante el 15M. Un excedente de saberes, conocimientos, habilidades, materiales y recursos puestos a disposición de la colectividad. La pregunta, ante esta experiencia, se abre inmediatamente como un abismo bajo nuestros pies: ¿por qué vivimos tan pobremente, en un sentido material y anímico, si entre todos sabemos y podemos hacer tantas cosas?

Finalmente, abrir con una radial una puerta cerrada es el primer paso hacia la experiencia, en carne propia, de la ilegalidad. Traspasar el umbral de la legalidad, aunque sea desde una causa que consideras justa, despliega otra geografía, un territorio de relaciones y de sensaciones donde cada uno se encuentra confrontado a lo que desconoce de sí mismo: miedos, inseguridades, insensateces, chulerías y sombras. Aparecen las propias y las de los otros, porque en una acción ilegal colectiva se tienen que acoplar y equilibrar las geografías emocionales de cada uno en una acción que no puede poner a nadie demasiado en peligro. Es muy curioso todo lo que ocurre en la intimidad de las decisiones individuales y en la coordinación de las responsabilidades colectivas. En esta primera okupación, vi militantes con mucha historia a su espalda arguyendo excusas de última hora, activistas con mucha épica, tanto locales como extranjeros, temblando de miedo ante la policía y jóvenes descarados retirándose en el último

momento. Pero al mismo tiempo también, hombres y mujeres de vidas más bien convencionales dispuestos a arriesgar, recién llegados responsables y rápidos en sus decisiones, individuos más bien callados, dotados de una altísima y muy generosa capacidad de acción… No hay como salir de los circuitos donde ya sabemos quiénes somos para descubrirnos otros, a nosotros mismos y a aquellos que ya creíamos conocer. En mi caso particular, me descubrí a mí misma entre confiada e inconsciente. No sé qué pesaba más en el poco miedo que pasé: si la confianza en que no podía pasarme nada grave o cierta inconsciencia que la novedad también despierta. El miedo, incluso obsesivo, que me ha perseguido desde pequeña en la intimidad no encontró espacio para manifestarse en esta nueva situación. Quizá porque en este caso no se trataba de un miedo íntimo ni personal. Y quizá porque aún no habíamos visto llegar la dura represión que poco a poco se iría abalanzando sobre la gente de los movimientos sociales.

A partir de entonces, una ola de acciones ilegales sacudió Barcelona. Fue un fenómeno de ilegalidad de masas que se diversificó y alargó hasta el 2004. Okupaciones, reapropiaciones de supermercados y otros bienes de consumo, liberación de espacios y de solares, manifestaciones sin permiso, bloqueos, conciertos improvisados… Llegamos a pensar que la ciudad era nuestra y quizá por eso no vimos todo lo que estaba pasando, lo que seguía avanzando: por un lado, la expropiación no sólo del espacio público, sino también de la vivienda y de los recursos naturales, al servicio del capital. En el caso de Barcelona, sobre todo al servicio de la industria turística en sus diferentes caras. Por otro, la organización de una estructura policial especializada en la investigación y persecución de tribus urbanas, movimientos sociales y terrorismo. Lo estudia y lo explica David Fernàndez en el libro *Crónicas del 6* (Virus, 2006), donde detalla los pasos de la constitución del Grupo 6 de la Brigada Provincial de Información, precisamente en 1996, con más de sesenta agentes dedicados a buscar y a inventar terroristas. Nosotros, entonces, nos reíamos cuando leíamos en los periódicos noticias construidas a partir de informes policiales surrealistas en los que siempre se mencionaban sospechosas estancias de «formación» de activistas en el País Vasco y extrañas visitas de grupos anarquistas italianos,

que por supuesto eran peligrosos terroristas armados con cafeteras y ollas exprés. Leyendo el libro de David Fernàndez, unos años después, entenderíamos que estas noticias no hacían ninguna gracia y que las consecuencias de la represión policial y judicial ya llegaban con crudeza sobre todo en los entornos independentistas organizados, más susceptibles de ser vinculados con el terrorismo de ETA.

El giro que representa el desalojo del Cine Princesa en la historia local de Barcelona tuvo lugar en plena década global. A partir del 28 de octubre de 1996 la ciudad se llenó de centros sociales okupados que redibujaron el mapa de la ciudad. Los que ya existían se hicieron más visibles y muchos otros que aparecieron entonces se abrían, sostenían, organizaban, defendían, desalojaban. «Un desalojo, otra okupación». Éste era el pulso de la vida, barrio a barrio, de aquel periodo.

A lo largo de aquellos años participé en la okupación de algunos edificios y realicé actividades en diversos centros sociales, donde hice amistades y muchos aprendizajes. Sin embargo, nunca di el paso de ir a vivir a una okupa. En las casas okupadas se combinaba un nivel de intimidad y de identidad que no llegué nunca a poder compartir. Además, siempre prioricé, aunque no sé si de manera totalmente consciente, el tiempo y el espacio en que me podía dedicar al estudio. El tiempo del estudio y mi habitación donde estudiar fueron una palanca y, a la vez, un límite. A causa de esta prioridad, entonces me sentí egoísta. Sobre todo, cuando una amiga del colectivo en el que yo estaba, mucho mayor que yo, con profesión y un hijo adolescente, dio el paso de dejar la vida que tenía en Barcelona y fue a vivir al centro social El Laboratorio de Madrid, en el barrio de Lavapiés. El gesto de esta amiga no ha dejado nunca de interpelarme, a menudo lo tengo presente, especialmente ahora que me hago mayor y me acerco al momento vital en que ella tomó esta decisión. Recordarlo es recordar la libertad, es decir, que siempre es posible dar un salto y tomar otro camino, si éste tiene sentido. Sobre todo, porque en su caso no fue una aventurilla, como para muchos okupas jóvenes del momento, sino que esta decisión ha determinado lo que ha sido de ella y lo que será, ahora que ha empezado a envejecer. Vivir de cerca decisiones

como ésta es de lo que más me ha enseñado en la vida. Se puede cambiar de rumbo y no de manera arbitraria, sino siguiendo el hilo de unas convicciones, de unas ideas, de unos afectos y de una oportunidad concreta de hacer de tu vida un desafío junto a otros. Estas decisiones íntimas están en la base de muchos procesos colectivos.

El mapa de la okupación, incluso para los que no hicimos de ella *casa nostra si és que hi ha cases d'algú*,[1] estaba vinculado a una intensa agenda de acontecimientos, acciones, reuniones y encuentros. Para algunos, además, también era el mundo en el que se desarrollaba una intensa vida afectiva, festiva y nocturna. Pero yo diría que, en esos años, existía un circuito en el que se hacía, sobre todo, mucho «trabajo». Para situar algunos lugares y acontecimientos en el mapa de la memoria colectiva, a partir de hechos que yo misma viví directamente, los recuerdos me llevan a la iniciática okupación de Avinyó 15, a la Hamsa en Sants, donde entre muchas otras cosas celebramos las sesiones de tarde de un congreso organizado en la Facultad de Filosofía sobre Gilles Deleuze y su libro *Mil mesetas* (Pre-Textos, 1997). A Les Naus, en Gràcia, delante de la ya también desaparecida Sala Beckett, donde se hacían las reuniones de la asamblea de okupas y donde en 2002 organizamos la fiesta de inauguración del colectivo de pensamiento Espai en Blanc. A Kan Titella, también en Gràcia, donde ahora hay una tienda de verduras ecológicas abierta los siete días de la semana, y donde habíamos llevado los carros, llenos hasta arriba, que la asamblea de parados había reapropiado una tarde de Navidad del año 1998 o 1999. A la Lokería, en Hospitalet, donde en junio del año 2000 celebramos las jornadas «De la autonomía obrera al antagonismo difuso». Recuerdo una tarde de esas jornadas, pasando por primera vez para muchos la película de Joaquim Jordà *Numax presenta*. Él dormía la siesta en un sofá, bien acompañado por todos nosotros. Al Palomar, en Sant Andreu, donde también compartimos debates, conciertos, un encuentro zapatista y un taller de ideas que se encontraba allí cada semana. Y más tarde, a Miles de Viviendas, en la Barceloneta, donde amigos muy directos fueron a vivir y donde rodamos algunas escenas de la película *El taxista ful*... En medio de todo esto, tengo un recuerdo especial de los espacios liberados contra la

guerra. Fueron como un relámpago que se desató el 15 de febrero de 2003, cuando decidimos okupar Avinyó 15 por segunda vez, durante la gran manifestación planetaria contra la invasión de Irak. El edificio había estado cerrado seis años más, tras el primer desalojo. A partir de este primer espacio liberado, durante meses, una asamblea abierta y cada vez más amplia, se desplazó de un edificio a otro, a medida que nos iban desalojando, manteniendo así abierta no sólo la protesta contra la guerra, sino también el clamor contra el mundo que ya estaba mostrando, sin engaños, que la globalización era, también, el escenario de un nuevo Estado-guerra.

Y así podríamos seguir poniendo chinchetas sobre el mapa del pasado, que haría revivir edificios y solares de los que ya no queda rastro. Barcelona es rápida borrando la memoria, cuando ésta no entra en el canon de lo que hay que recordar. Pero Madrid también, aunque no lo parezca. Uno de los lugares donde pasamos más horas y donde aprendimos más cosas fue el Laboratorio de Madrid, en la calle Embajadores del barrio de Lavapiés. Era el centro social donde había ido nuestra amiga y donde aún haríamos muchos amigos más. En «el Labo» aprendimos a leer a Deleuze y a Spinoza de otra manera, a romper la identidad okupa abriendo el espacio al barrio, a sus diferencias y a sus peligros, a hablar del feminismo con referentes nuevos y otras estéticas con las compañeras de la Eskalera Karakola, que estaba al lado, y a entender que la informática e internet no eran sólo una nueva tecnología, sino una herramienta política de la que no podríamos ser meros usuarios y clientes. Allí nació Sindominio: un servidor, portal y dominio independiente, gestionado por una asamblea, que nos permitió entender, aunque no tuviéramos los conocimientos necesarios, que el mundo que se estaba construyendo digitalmente tampoco podíamos delegarlo a los arquitectos del poder.

La inestabilidad de este mapa político de la ciudad okupada, alterada por un calendario continuo de desalojos, de represión, de juicios y de desplazamientos, provocó que poco a poco se fuera tejiendo un entramado de locales donde desarrollar las actividades más permanentes. Junto con los que ya existían, como la Casa de la Solidaritat o el Lokal de la calle de la

Cera, en esos años creamos otros, como el Espai Obert en el Poble Sec o el que nosotros mismos abrimos en la calle Aurora del Raval con la editorial Virus y, temporalmente también, con otros colectivos como el periódico *Masala*.

El Espai Obert estaba en una esquina del Paral·lel y lo alquilamos entre muchos colectivos que funcionábamos como socios del Espai. Había grupos que tenían allí su espacio permanente, como el grupo pedagógico Deseducando. Y otros colectivos organizábamos allí las actividades que necesitaban espacios grandes. Allí escuchamos por primera vez a Toni Negri cuando tras años de exilio y de confinamiento en Italia pudo volver a viajar. Allí se celebraron también las asambleas del Movimiento contra la Guerra en 2004. Allí se hacía el *Contrainfos* y otros medios de contrainformación. Era un punto de distribución de cartelería, cuando aún era imprescindible porque no había redes sociales y funcionaron también desde allí muchas de las comisiones del movimiento antiglobalización. En pleno movimiento contra la guerra, nosotros organizamos allí las jornadas «El Estado-guerra», a las que invitamos a gente de toda Europa, entre ellos el economista suizo Christian Marazzi, que se sorprendía a cada paso de que pudiéramos hacer tantas cosas y con rigor, sin ningún tipo de estructura institucional ni financiación. Acabada su conferencia, compleja y de gran nivel de análisis, bajamos todos juntos a cortar la calle Paral·lel con cacerolas. Ahora, en la esquina donde estaba el Espai Obert hay un hotel *low cost* de arquitectura clónica y horrible.

El local de la calle Aurora lo alquilamos directamente nosotros, el grupo de la Oficina y Dinero Gratis, con los compañeros de la editorial Virus, que también necesitaban un espacio. Era 1999 y yo me había ido a realizar una estancia de doctorado en París. Mientras estaba fuera, mis amigos se pegaron una paliza reformando ese agujero oscuro y húmedo del Raval, a pocos metros de la nueva Rambla, aún *en construcción,* como en la película de José Luis Guerín. Volví para la inauguración, a finales de mayo, y celebramos una fiesta divertida y autoirónica, en la que algunos compañeros del grupo montaron una pieza de teatro en la que se reían de nosotros mismos y de nuestros lenguajes. La Aurora de Todos los Ocasos: así

bautizamos el local… y acabamos bailando «Centro di gravità permanente» de Franco Battiato, saltando como posesos. Ese agujero de la calle Aurora, nuestro centro de gravedad, es ahora, cuando escribo estas líneas, un lugar extraño que parece ser un punto de distribución y de consumo de marihuana, como mínimo. Hace poco toqué el timbre y cuando activaron lo que parece ser una cámara, por supuesto no me abrieron. Fue inquietante quedarme allí, plantada ante esa puerta que conozco tan bien, y ahora cerrada. Pero el centro de gravedad ha quedado activo. En los años que han pasado desde entonces he perdido de vista a muchos compañeros, pero esa experiencia y ese local son como un imán, una brújula invisible que impide que nos perdamos del todo.

En Barcelona quedan pocos espacios de vida y pocos espacios donde vivir. Yo sigo viviendo y estudiando en el mismo piso y en la misma habitación que entonces, a resguardo de la ola especulativa. Allí he vivido muchas cosas y he estudiado muchas horas en estos veinte años. En esta habitación he compartido el amor, la amistad y la llegada de los hijos. Pero como decía uno de los okupas del Laboratorio de Madrid con quien aprendimos a volver a leer a Deleuze, «mi casa por desgracia es una casa». No he encontrado nunca la referencia de este verso que quizá se inventó y ese muchacho ya debe de ser un hombre que pasa de los cincuenta y no sé qué ha sido de él. Sin embargo, estas palabras resuenan a menudo dentro de mí. ¿Qué sería, qué podría ser aún hoy, una casa que no fuera una casa? Es decir, ¿podemos aspirar a algo más que a un refugio para el sueño, el estudio y el amor privados en una ciudad y en un mundo que deja tantas vidas en la intemperie?

---

1. Estribillo de la canción de Sisa, «Qualsevol nit pot sortir el sol». Significa «nuestra casa es vuestra casa si es que hay casas de alguien». Emblemática de muchos movimientos colectivos, desde la okupación hasta la reivindicación de la acogida de refugiados en Europa.

El consenso es la censura

«El consenso es la censura cuando todo puede decir». Ésta fue la primera frase que me atreví a proponer para una pancarta, la primera vez que abrí la boca en una asamblea. Era en una reunión de diversos colectivos para organizar una acción reivindicativa en la Plaza Catalunya. Cuando hablé, me temblaba la voz y se hizo un silencio terrible. En un primer momento, nadie entendió la frase. Me quería morir.

Ya hacía algún tiempo que yo circulaba por los colectivos que se habían activado tras el desalojo del Cine Princesa y nunca conseguía hablar. Ni en los círculos más pequeños, ni en las reuniones más grandes. Tengo la sensación de que estuve así, con la palabra bloqueada, por lo menos tres años. Me parecieron una eternidad. Para alguien como yo, que había hecho del don de palabra la principal arma del éxito escolar, perder toda capacidad de articular el discurso en público fue como realizar una larga estancia en el desierto. Como si se tratara de purgar un uso del lenguaje que ya funcionaba por sí mismo, tuve que olvidar las palabras y renunciar a mi presencia anterior antes de conquistar otra. Perder las palabras produce dolor en todo el cuerpo. Recuerdo la tensión de noches y noches en silencio, escuchando y pensando lo que se decía con cada fibra de mis tejidos. Recuerdo el nudo en la garganta. El temblor de las manos y la imposibilidad de arrancar una intervención a tiempo. Cuando por fin tenía algo que decir, ya había pasado el momento. Recuerdo también la facilidad de algunos y la banalidad autocomplaciente de muchos… Fue una cura de humildad, dura de pasar. Pero también fueron horas y horas de observación de cómo se despliega la palabra colectiva. Bajo la apariencia de espontaneidad y de horizontalidad,

hay aprendizajes acumulados, jerarquías no dichas, roles de género, formas de distinción y, también, verdaderas sorpresas y ejemplos de brillantez.

En las empresas se aprende a conducir grupos y reuniones. Hay metodologías para todo. En los colectivos, se aprende de otra manera: por imitación, por adecuación y por distinción. Hay quien consigue parecer un viejo militante en dos días y hay quien mantiene una posición lo bastante singular como para seguir siendo siempre un elemento extraño. La gente de mi generación que se politizó con el Cine Princesa no teníamos experiencias previas, como mucho en el movimiento estudiantil más bien escaso de la década anterior y en los grupos de apoyo a diversas causas internacionales. Y, por debajo de todo ello, la cultura de *esplai*.[1] ¿De dónde podía venir, entonces, la capacidad de funcionar en esos entornos? ¿Cómo habían aprendido a hablar, a decidir, a organizar acciones, escritos, coordinadoras…? La pregunta de fondo es cómo se transmite la experiencia política en tiempos de despolitización. En una sociedad amnésica como la nuestra en los años ochenta y noventa, la ideología se podía reencontrar a través de la lectura. Pero ¿y las prácticas? ¿De dónde venían?

A esta situación de discontinuidad histórica hay que añadir la situación discursiva de aquel tiempo, dominada por un consenso despolitizador que fagocitaba la crítica y neutralizaba el antagonismo. La ciudad de Barcelona era uno de los principales laboratorios de este uso del consenso ciudadano. En aquellos años, el discurso oficial y el discurso de la crítica se confundían y se mezclaban en una pasta dentro de la cual se hacía muy difícil distinguir entre un *ellos* y un *nosotros*. La cohesión social a la que aspiraba el modelo Barcelona, que había promovido acciones urbanas y de descentralización interesantes en la ciudad, tenía como su otra cara una gestión de los valores ciudadanos en la que se entrecruzaban dosis de democracia formal (participación, consultas, etc.) con elementos cada vez más claros de *marketing* y de estetización de la vida colectiva (por ejemplo, con la campaña de renovación de fachadas *Barcelona posa't guapa*). Eran tiempos de pensamiento *único*. Pero lo que aprendimos muy bien en Barcelona es que el pensamiento único no se imponía como un dogma unilateral y represivo, sino bajo la forma de un consenso envolvente. Aún más

incuestionable que el dogma, el consenso se impone como aquella obviedad de la que resulta imposible escapar porque no deja puntos de ruptura. Como pasaría con el Fórum de las Culturas más adelante, ¿quién podía estar en contra de sus supuestos valores, que eran la promoción de la paz, la sostenibilidad y la diversidad?

«El consenso es la censura cuando todo se puede decir» colgó, finalmente, durante unas horas en la balconada de la Plaza Catalunya y unos meses después, para sorpresa nuestra, se convirtió en el estribillo de una canción llena de rabia y de fuerza del grupo musical madrileño Hechos contra el Decoro. Era una frase que nos alertaba acerca de una censura que podía pasar desapercibida. A nosotros, a diferencia de nuestros padres y abuelos, no nos tachaban las palabras, no nos cortaban las películas ni nos prohibían libros ni canciones. Por lo menos en ese momento. Teníamos otro tipo de jaula: la que no nos dejaba ser *otros* sino meras diferencias estetizadas, la que no nos permitía ser un *nosotros* antagónico, conflictivo, irreductible y libre, capaz de romper con las estructuras de poder de la ciudad. Pero la frase de esta pancarta también tenía que ver con las razones que bloqueaban internamente mi capacidad de tomar libremente la palabra en las asambleas: el consenso como forma de censura era también un peligro entre nosotros. Los colectivos tienden a los falsos acuerdos y a la homogeneidad, cuando impera el miedo al disenso y a pensar por una misma. ¿Sabríamos abrir espacios de encuentro expuestos al conflicto, a la disidencia interna, a la disparidad estética y al imprevisto? ¿Sabríamos sostener verdaderos espacios para la heterodoxia, la libertad de pensamiento y el desbordamiento de las identidades? ¿Sabríamos ser herejes de nosotros mismos? No lo sabíamos en ese momento, y pienso que parte de mi bloqueo tenía que ver con esta duda. Hacerse una voz y dejar que nazcan y se expresen otras voces requiere tiempo, confianza y valentía política. Lo conseguimos en algunos momentos. En otros, no tanto. Ahora se ha hecho más difícil.

Cuando un compañero te invita a formar parte de un grupo de discusión fuera de la facultad, se abre una dimensión de la realidad que parece clandestina sin clandestinidad y que de alguna manera se ofrece como

exclusiva y especial. A mí me pasó en quinto, durante el último curso de la carrera. Sentí entre impresión y vergüenza, entre sorpresa y una extraña sensación de ridículo. Recuerdo el primer viernes que fui a una reunión, sola, en la calle Rec Comtal, en un piso donde se reunían diversos colectivos, revistas e incluso un grupo de teatro. El piso era oscuro y austero. Ese día no había nadie más que nosotros. En el momento de salir de casa, había tenido un impulso: ponerme la americana más elegante que tenía, negra con unos puntitos blancos. Supongo que fue un gesto de desafío hacia mí misma y hacia aquellos, aún medio desconocidos, con quienes me iba a encontrar. Si podía acudir a un grupo «subversivo» con aquella chaqueta y me sentía bien, volvería otro viernes.

No sé si me sentí bien. De hecho, creo que lo pasé fatal. Pero continué asistiendo a las reuniones del grupo durante muchos años y pronto se convirtió en un lugar de encuentro imprescindible para muchos de nosotros. El grupo inicial estaba formado por estudiantes de filosofía y de antropología, principalmente, más un par de amigos de alguno de ellos, mayores, que habían estado en anteriores colectivos. Usaban un lenguaje bastante codificado, extraído de lecturas que yo no conocía. Pero lo hacían como si hablaran coloquialmente, vulgarmente incluso. Enseguida me di cuenta de que había que tener cuidado y no aparentar demasiado refinamiento en el lenguaje. Hacerlo podía dejarte fuera de juego. Una subordinada de más y ya caías bajo sospecha. Otra cosa importante era no hablar en primera persona. La vida personal no importaba a nadie, ni dentro ni fuera de la reunión. Utilizábamos principalmente el impersonal. Las anécdotas, los sentimientos, los estados de ánimo o las novedades quedaban fuera de nuestro vínculo, sobre todo durante los primeros años. Finalmente, estaba también la cuestión lingüística. Casi todos éramos catalanohablantes, pero las discusiones se acostumbraban a hacer en castellano, no sé muy bien por qué.

Muy pronto, cuando este grupo se incorporó a colectivos y asambleas más amplios, estos aspectos en el uso del lenguaje y en la manera de tratarnos se intensificaron. Tengo que confesar que nunca me acostumbré. Sin embargo ahora pienso también que este extraño punto de partida en el

que la complicidad política y la amistad personal se tuvieron que separar para que pudiéramos encontrarnos de otra manera, tuvo como consecuencia que, a pesar de los años compartidos, nunca me sintiera franca ni realmente amiga de algunos de estos compañeros. Con algunos compartimos la cotidianidad de muchos años de reuniones semanales. Okupamos, nos arriesgamos, traspasamos límites que no hubiéramos imaginado nunca. Pero al mismo tiempo es como si no los conociera, como si sólo nos hubiésemos relacionado desde una sola cara de nuestras vidas. Después de discutir textos, organizar acciones o estar juntos en la calle, siempre volvíamos solos a casa, o como mucho con las parejas que se fueron formando. Pero ¿quiénes éramos, cada uno de nosotros, cuando dejábamos la escena que compartíamos? No lo sabíamos ni quisimos saberlo. Creo que hablamos mucho de estar juntos, pero que nos dejamos muy solos. Solos de una soledad no sabida que a algunos les fue carcomiendo y debilitando. Y cuando la dureza de la realidad se fue imponiendo a través de la precariedad económica, de las decisiones afectivas y de la rutina de los años, no tuvimos la fuerza colectiva de responder a todo ello. Cada uno y cada una ha hecho de sí mismo lo que ha podido. Y sin embargo, de esta despersonalización del vínculo que había entre nosotros aprendí algo importante: una fidelidad y una generosidad que va más allá de las relaciones íntimas y personales. Es la fidelidad a un mundo compartido y no a personas determinadas. Es la generosidad hacia aquellos que participan de él, lo alimentan y lo cuidan, sean quienes sean, vengan de donde vengan, estén de paso o sean estables. Una vez aprendidas esta fidelidad y esta generosidad, es fácil percibirlas y compartirlas en otros espacios de encuentro. Es un don muy frágil, pero infinitamente reproducible. Sólo hay que querer ofrecerlo y saber recibirlo.

La dureza se expresaba también en las formas. Los okupas se dan besos en la boca, como todo el mundo sabe. Nosotros, como no éramos okupas del todo, sólo con algunos. Pero con o sin besos, la dureza en el trato era extrema, casi teatral. ¡Qué antipático era entonces todo el mundo! Cuánta gravedad, cuánta seriedad, cuánta rudeza. ¡Cuánta masculinidad sobreactuada! Cuando ahora nos encontramos, tantos años después, tengo la extraña sensación de que todo el mundo se ha vuelto tierno, simpático,

próximo, amable. Es como si nos hubiésemos quitado la máscara de duros y pudiésemos tratarnos con naturalidad, con la estima que realmente nos teníamos. Pienso que el feminismo y el 15M han hecho mucho en este sentido, por vías distintas y cruzadas. La entrada masiva y súbita de mucha gente no activista en los círculos politizados abrió un espacio para la expresión de los afectos y aportó otro tono y otra manera de hacer a la acción colectiva. El 15M puso en el centro la cuestión del respeto, de la escucha y del trato. El feminismo ya hacía tiempo que se había focalizado en la cuestión de los afectos, el cuidado, la retaguardia y que había planteado la necesidad de prestar atención a la continuidad del trato entre nosotros, más allá de los momentos más duros de la primera línea de «combate». El 15M y el feminismo abrieron un sentido de la politización desde la proximidad, desde el cuerpo a cuerpo y desde las vidas puestas en común. Desde estas proximidades, el consenso ya no es solamente una forma de censura, sino una práctica del afecto y del entendimiento, una posibilidad abierta y no impuesta de encontrarnos.

---

1. Agrupaciones de jóvenes para el ocio y el tiempo libre, especialmente dedicadas a actividades de montaña, que en Catalunya constituyen un movimiento cívico muy importante, a partir de una evolución laica y menos jerárquica que la de los Boy Scouts o Escoltisme.

Desclasificados

Nos inspiraba el anarquismo, pero no nos llamábamos a nosotros mismos anarquistas. Habíamos pasado horas en ateneos libertarios, pero ya no nos reivindicábamos libertarios. Había quien escuchaba música *punk* o asistía a conciertos *hardcore,* pero la contracultura y sus rituales nos quedaban lejos. Ya no habíamos leído *Ajoblanco* y las drogas y el sexo no eran nada que descubrir. Más bien empezaban a ser prácticas previsibles que formaban parte de consumismo festivo. El comunismo era histórico, el socialismo socialdemócrata y el anarquismo casi una pieza de museo. Quizá teníamos algo de «autónomos», pero no llegábamos a la suela del zapato de los autónomos alemanes o italianos que pasaban por aquí, cargados de batallitas y referentes teóricos. Algunos habíamos sido independentistas de adolescentes, a principios de los años ochenta, pero nunca volvimos a sacar el tema. Y por muy insurreccionalistas que fuésemos, ya no nos planteábamos coger un arma. Como mucho, algunos compañeros machos formaron parte de grupos más o menos organizados de los *black block.* La verdad es que, en términos de identidad y de referentes políticos, más bien dábamos risa. La única referencia que sentíamos un poco nuestra, porque había emergido ya en nuestro tiempo y con nuestro lenguaje, era el zapatismo, que precisamente pasaba por borrar el rostro y abrir el campo de las identidades a lo que no se deja reconocer.

Quizá la identidad que más nos caracterizaba era el rechazo a toda identidad. Visto ahora, lo que podía parecer entonces un modo más de indefinición postmoderna, me parece hoy un aliento de atrevimiento y de

libertad. Buscábamos un compromiso sin etiquetas, una experiencia colectiva sin siglas, un *nosotros* sin banderas y sin líderes.

Recuerdo una manifestación muy grande en Barcelona que acabó en el Paseo Colón y llenó hasta Pla de Palau, delante de la Delegación del Gobierno. Era contra alguna de las cumbres europeas, si no me equivoco. Había gente de toda Europa. La manifestación entera llevaba banderas de colores con la silueta estampada de diferentes frutas y verduras: berenjenas, manzanas, peras, zanahorias… Ahora que la política se ha vuelto tan seria y responsable, esto puede parecer una frivolidad o un infantilismo. Pero ¿qué mejor que defender la vida colectiva, que los colores liberados de toda bandera y las formas con las que la naturaleza nos alimenta? No era una manifestación *hippie* ni ecologista. Al contrario, fue muy dura y acabó con destrozos importantes de escaparates bancarios. Lo que decían estas banderas es que no nos alineábamos en bloques sindicales, ni partidarios, ni identitarios, sino que nos vinculaba una común defensa de la vida, con todas sus diferencias y expresiones.

Una de las manifestaciones más potentes de este espíritu fueron las convocatorias Reclaim the Streets. En Barcelona hubo, por lo menos, dos. Habían empezado en Londres a mitad de los años noventa, contra la construcción de carreteras y la invasión de los centros urbanos por parte de los coches. La estrategia era la de las *raves:* convocar en secreto a una hora y en un lugar. Los lenguajes de la protesta eran múltiples: música, baile, juegos infantiles, plantación de huertos y de árboles arrancando el asfalto, etc. Y el objetivo era siempre el mismo: recuperar el espacio público como bien común. Los Reclaim the Streets fueron un ejemplo de este cruce de lenguajes que en los años noventa desbordó las identidades políticas clásicas. Recuperaban la memoria de las luchas populares contra los *enclosures* o cercos de tierra que habían tenido lugar en los inicios de la modernidad, enlazaban esta memoria con las luchas urbanas más recientes contra la especulación y la gentrificación y la vinculaban con la cuestión ecológica y ambiental para hacer de todo ello la expresión colectiva de una gran fiesta inclusiva, de un «carnaval contra el capital». El clímax de los Reclaim the Streets fue el 18 de junio de 1999, en paralelo con la primera

cumbre antiglobalización de Seattle, cuando se convocó una gran acción contra los centros financieros. En Londres, la City se vio ocupada y convertida, por unas horas, en una gran Zona Temporalmente Autónoma (ZTA, según el espíritu de Hakim Bey). A partir de entonces, los Reclaim the Streets se replicaron en muchas partes del mundo. Para los que vivimos en Barcelona, el centro de la ciudad se convertía en una gran fiesta autoconvocada en la que los cuerpos y el baile conseguían interrumpir el flujo de las mercancías, los ritmos de trabajo y la privatización de lo que es común: el tiempo y el espacio. La parodia, convertida en escenificación performativa, evidenciaba la obviedad de lo que todos sabemos y no queremos ver: que hablamos de ciudad como un espacio de encuentro y de intercambio, cuando en realidad es una gran pista para la circulación del capital, en la que nosotros somos las piezas que la hacen funcionar. Quedar atrapados en medio del tráfico, como cada día, pero en este caso por culpa de una multitud de locos bailando disfrazados hacía enfadar a mucha gente, pero también evidenciaba cómo nos resignamos a vivir día a día. Ver a niños y niñas jugando en los cruces de calle, sin peligro de ser atropellados, o gente desnuda bañándose en las fuentes de la ciudad hacía tomar consciencia de lo muertas que están nuestras ciudades. Y ver a la policía atacando esos estallidos de vida era la imagen más clara de quién y cómo garantiza el orden que nos ahoga. Dice un documental de los muchos que recogen la experiencia de Reclaim the Streets en YouTube: «Quieren que te quedes en casa, para que cuando quieras salir encuentres la indiferencia bien arraigada dentro de ti…»

Los Reclaim the Streets, como otras movilizaciones de los años noventa y principios de los 2000, quedan lejos en una memoria colectiva cada vez más corta. Pero en 2011 pudimos tener de nuevo experiencia, la más grande hasta ahora, de qué puede significar una recuperación del espacio público rica en diferencias y más allá de las identidades y de la necesidad de liderazgos: el 15M. Mucha gente, que no conocía el ciclo anterior de politizaciones, vio el 15M como el inicio inesperado de algo que no había visto nunca. Para los que llevábamos años en las luchas minoritarias y alternativas, el 15M fue la explosión exponencial y ampliamente visible de

unas maneras de hacer y de estar juntos en la calle que se habían creado y experimentado a lo largo de los años anteriores. Básicamente, la posibilidad real de estar juntos sin necesidad de una identidad reconocida, de una organización dirigente y de unas demandas y reivindicaciones concretas era precisamente lo que habíamos aprendido en los márgenes y con el 15M se convirtió en el lenguaje y en el territorio comunes.

La globalización fue, quizá, un tiempo de excesos en muchos sentidos: un exceso de producción y de consumo, pero también un exceso de confianza en muchas cosas, entre ellas en el deseo y la capacidad de autonomía de la gente. Si a algo hemos aspirado siempre quienes nos politizamos en ese momento es a no ser gobernados. No se trataba de la aspiración individualista a poder vivir cada uno por su cuenta, desde la ficción autosuficiente de la sociedad de mercado. Se trataba, por el contrario, de la aspiración a la autodeterminación plena de las colectividades, construida desde la reciprocidad de los vínculos entre personas anónimas.

Para ello, creo que confiábamos, sobre todo, en la fuerza transformadora del aprendizaje. Es decir, en el hecho de que cuando se viven y se comparten determinadas experiencias, su rastro y sus consecuencias sobre nosotros son irreversibles. Aprender no es reconocerse en una identidad ya establecida, sino transformarnos juntos a través de la experiencia compartida. No usábamos entonces palabras como *educación* o *emancipación*, que parecían anclarnos en el marco cultural y político de la modernidad, de la sociedad disciplinaria y de los relatos de progreso. Funcionaba mejor hablar de *sensibilidades* y de *procesos de subjetivación.* Pero la cuestión era la misma: las experiencias de lucha y de acción colectiva son siempre acontecimientos que cambian el mapa de las identidades y de las representaciones previamente disponibles, porque a través de ellas se crean nuevas relaciones y nuevas formas de ser, de percibir y de saber.

Desde esta concepción más experimental que reivindicativa de la experiencia política, encontramos mucho eco en los textos del filósofo Jacques Rancière, quien a partir de un cierto momento se convirtió en un

referente y también en una presencia que nos acompañó en diversas ocasiones, en jornadas y encuentros. Rancière explica muy bien que la política encuentra su momento clave precisamente en estos momentos de desclasificación que alteran y transforman las identidades políticas que articulan una determinada sociedad. Según su interpretación de la filosofía política occidental, sólo hay verdaderamente política cuando se dan estos procesos de desclasificación que permiten una nueva redistribución de las capacidades sociales, políticas y culturales, entre sujetos previamente inexistentes. Es decir, que sólo hay política cuando dejamos de ser lo que representamos y dejamos de hacer lo que nos está asignado y nos mostramos capaces de una voz y de una acción que ni teníamos ni nos era legítima. La revolución es un proceso de autoeducación, como decía Marx, y esto implica también de desclasamiento, no para ascender a la clase social superior, sino para dejar de estar «clasificados», es decir, organizados socialmente en clases o categorías.

Pienso que a finales de los noventa y en los años que siguieron, sin que se diera un episodio propiamente revolucionario, vivimos un fenómeno de este tipo y, por tanto, un proceso de desclasificación respecto a las identidades políticas anteriores, de sensibilización personal y de capacitación colectiva inesperados y seguramente invisibles para muchos analistas, especialmente para aquellos que seguían manejando los parámetros de la izquierda tradicional, sus protagonistas históricos y sus relatos. Las consecuencias de este fenómeno de desclasificación se prologaron y se multiplicaron a lo largo de las dos décadas siguientes. Acontecimiento tras acontecimiento, se dibujó una nueva geografía política que permitía imaginar muchos mundos en este mundo, como aprendimos a decir con los zapatistas. Era una geografía de la confianza que ha sido muy rápidamente suplantada por una geografía del miedo. La pregunta que nos queda abierta para hoy es: lo que aprendimos y experimentamos en esas experiencias, ¿qué fuerza puede tener para intervenir en un estado del mundo marcado por el retorno de formas de autoritarismo, de delegación y de toma de decisiones a través de la defensa de identidades culturales, raciales y nacionales fuertes? Quizá ya no podamos creer en el avance de la

historia en línea recta, como predicaban los ideólogos del progreso. Pero ¿se puede desaprender lo aprendido? ¿Se puede olvidar lo vivido? Responder afirmativamente sería dar un primer paso hacia el cinismo o hacia el derrotismo. Pero pienso que se puede mantener una actitud emancipatoria sin contar con un relato de progreso, siempre que pensemos que lo vivido no es una etapa hacia un futuro mejor, sino una herramienta para una vida más digna.

Geografías estrechas

El camino del *yo* al *nosotros* no es lineal, como pretendería la sociología que estudia las relaciones individuo-sociedad, ni dialéctico, como establecen algunas filosofías modernas. Más bien se trata de una tensión nunca resuelta, sin principio ni fin. Cualquier *yo,* incluso en las sociedades más individualistas, parte de los *nosotros* que le vienen dados: la familia, la lengua, la educación, determinados grupos sociales y territoriales, costumbres, hábitos, estilos… En mi caso, los *nosotros* que me fueron dados gravitaban, de manera muy fuerte, en torno a la familia y a la escuela. Puede parecer que para cualquier infancia tiene que ser así, porque los niños crecen y pasan la mayor parte de su tiempo en casa y en la escuela. Pero si lo pensamos bien, ni la familia ni la escuela son para todo el mundo sus *nosotros* de referencia. A menudo son meros puntos de partida o lugares de paso. En mi caso, tanto un ámbito como el otro constituyeron referencias colectivas muy fuertes, que iban más allá de los vínculos propios de la vida privada y funcionaban, más bien, como fuertes nudos de relación y de pertenencia a una historia colectiva. Los elementos de esta historia eran, básicamente, una geografía muy estrecha, el catalanismo, el antifranquismo y el vínculo con la cultura.

Éramos parte de los *nosotros* de una Barcelona sin barrio: el Ensanche y, más concretamente, su lado derecho. Yo vivía con mis padres y mi hermana en la calle Bruc con Diputació, iba a la escuela Santa Anna, en la esquina de Bailén con Diputació. Mis abuelos paternos vivían en la Gran Via entre Roger de Llúria y Pau Claris, mi abuela materna en la Ronda de Sant Pere tocando a Plaça Catalunya. Los sábados salíamos a comprar al

Mercat de la Concepció, en la calle Aragó, y a sacar dinero para toda la semana a la Banca Catalana del Passeig de Gràcia. Por la tarde, si salíamos un rato, dábamos una vuelta por las librerías Ona, Laie y Catalonia, que estaban en el espacio que separaba las casas de mis abuelos. Entre seis o siete manzanas pasaba todo lo que en ese tiempo de mi primera infancia podía pasar, una vida de paseos urbanos y de rutinas tranquilas en una ciudad muy gris y medio muerta donde aún podíamos aparcar el Seat 127 en cualquier esquina o dejarlo en segunda fila frente a la cervecería Heidelberg, donde cenábamos algún viernes. Más allá de esta geografía cuadriculada sólo había, para mí, el despacho de mi padre en la calle Boquería, las galerías de arte y algún museo, como el de arte moderno en la Ciutadella, ya desaparecido, o la Fundació Miró en Montjuïc. No recuerdo hacer vida en los parques ni en las plazas. El único elemento natural era, para nosotros, el rompeolas, donde íbamos algunas mañanas de invierno a tomar el sol. No fui a Sants, a Gràcia o más arriba de la Diagonal hasta muy mayor. Y los barrios periféricos sólo los empezamos a recorrer cuando las transformaciones urbanísticas y arquitectónicas hicieron que mi padre, arquitecto, nos llevara a visitar las obras con las que él mismo y sus colegas de generación estaban renovando Barcelona.

Fuera de Barcelona, la geografía de mis *nosotros* también era estrecha: el valle de la Selva de Mar y la bahía de El Port de la Selva. Originaria de esas tierras por ambos lados, materno y paterno, mi familia había mantenido el vínculo con ese lugar a través del veraneo. En esos años, los veranos con las madres duraban casi tres meses, por tanto eran una parte importante del año, de la educación y de los aprendizajes más importantes. Los veranos se han vuelto más cortos y más variados, la familia ha crecido como un fractal que se ha ampliado con muchas caras jóvenes que ya casi no conozco, pero la mayor parte de nosotros seguimos vinculados a la montaña de Sant Pere de Rodes y su extraño pedazo de mar, girado al noroeste. Es una tierra dura que mira hacia la tramontana y que da la espalda al resto del país. Llegar hasta allí no es fácil, aún ahora. Y salir de allí, aún menos. Por eso mismo no conozco bien el Empordà ni la Costa Brava, tampoco tierras más lejanas. Es un lugar que atrae y atrapa hasta el punto de ahogar. El efecto que

produce me hace pensar en aquella película de Buñuel, *El ángel exterminador,* en la que hay una fiesta de sociedad en una casa muy bonita de la que la gente invitada intenta salir y no puede. Se va y tiene que volver. Creo que a mi familia le pasa algo parecido con El Port de la Selva. Sin embargo, siempre que estoy allí reencuentro mi norte, mi brújula, el perfil de una montaña girada que, a contraluz, me dice quién soy.

El catalanismo, el antifranquismo y la cultura venían determinados, sobre todo, por las historias de los abuelos. Ellos son quienes vivieron la guerra. La generación de mis padres, en cambio, son los hijos de la postguerra. Los abuelos son quienes tuvieron una buena educación, una actividad profesional y una vida cultural intensa, aunque interrumpida. Mis padres, en cambio, nacidos los dos en 1945, crecieron en un mundo de silencio y de miedo, de costumbres disimuladas. Los abuelos, los cuatro, tuvieron acceso al catalán escrito y a la cultura universal. Los padres perdieron el catalán culto y fueron educados en las tinieblas de la escuela nacional-católica. Los abuelos vieron morir dramáticamente un mundo, pero lo guardaron dentro de ellos. Siempre tuvieron una referencia, un pasado que los orientaba. Los padres, en cambio, no llegaron nunca a saber cuál era su mundo. La España franquista por supuesto no lo era. Pero me parece que la que surgió de la Transición tampoco llegó a serlo nunca del todo. Llegó la democracia, pero no el futuro. Llegó la normalidad y, con ella, la necesidad de seguir disimulando. Ya estaban acostumbrados. Tuvieron que volverse modernos de golpe, en la estética y en las costumbres, pero realmente ellos no habían impulsado ningún cambio. ¿De quién era el país y la sociedad que nació en 1975 con la muerte de Franco? Era la obra póstuma de un dictador que murió en la cama. Y sólo ahora empezamos a poder mirar, cara a cara, las consecuencias políticas, sociales y culturales de esta historia amordazada.

El catalanismo, el antifranquismo y la defensa de la cultura era el hilo que enlazaba un *nosotros* que iba desde la juventud de mis abuelos, paternos y maternos, hasta la escuela donde me llevaron a partir de 1979, cuando empecé la EGB: la Escola Santa Anna. Era un *nosotros* en resistencia, donde las cuestiones económicas y de clase quedaban

ignoradas, neutralizadas, negadas. No éramos la burguesía industrial, ni las clases altas adineradas de las familias catalanas franquistas o afines. Tampoco la Catalunya rural de los apellidos autóctonos. Pero lo que no entendí hasta muy mayor es que tampoco éramos los que habían hecho y perdido la revolución, ni los que se habían marchado a pie por las montañas en 1939 bajo las balas. Mis abuelos se habían ido, los cuatro y por diferentes vías, en 1936. No tenían capital ni patrimonio, pero no eran clase obrera ni formaban parte de las clases populares.

¿Quiénes éramos, entonces? Una mezcla extraña de profesionales liberales, profesores, personas activas del siempre pobre mundo de la cultura peninsular… Poca cosa, poco peso específico, pero las circunstancias históricas nos daban un fuerte sentimiento de cohesión y de distinción. En la España franquista, nosotros éramos de los antifranquistas. En la España españolizada, nosotros éramos de los catalanistas. En la España inculta, nosotros custodiábamos la cultura. En la España de los nuevos ricos, nosotros manteníamos el sentido de la elegancia y de la austeridad. Nosotros y los otros. Este corte lo simplificaba todo e impidió que hiciéramos preguntas a las que algunos tardamos muchos años en llegar. ¿Quiénes eran los otros? Los otros catalanes, las otras profesiones, oficios, barrios, referentes históricos, ideológicos, políticos. ¿Cuáles eran las guerras civiles de los otros? ¿Cuáles eran las otras represiones vividas, las persecuciones de los otros, las penalidades de aquellos que no eran visibles en nuestra estrecha geografía? Hasta que hui de nuestra Barcelona a través de los pasillos de la Facultad de Filosofía y los descampados que la rodeaban, no empecé a descubrirlo.

De los seis a los doce años fui muy feliz en la escuela. Ir a la escuela era el hábito natural que más se correspondía con las características del *nosotros* en el que crecí. La vida en la escuela giraba en torno a los mismos referentes que teníamos en casa: la poesía, la lengua, la lectura, unos valores y unas maneras de hacer que me resultaban del todo naturales. Era una escuela tan pequeña como mi geografía. Nos conocíamos todos. Los niños y las niñas, pero también muchos de los padres y familias. No fue

hasta la adolescencia que me empecé a extrañar de mi relación con ese mundo.

Mis padres fueron de los primeros y casi de los únicos que, en aquellos años, se separaron, cuando yo tenía doce años… No hablamos de ello en la escuela. Ni mis padres ni yo lo contamos a las maestras ni a los compañeros. ¿Por qué, si los amigos de mis padres, de otros ambientes, ya se habían empezado a divorciar? Hacia los doce o trece años también me di cuenta de que gran parte de las familias de la escuela eran de Convergencia i Unió, algunas de ellas muy significadas dentro del partido. ¿Por qué me habían llevado a esa escuela si mis padres no tenían ninguna sintonía política con el ambiente dominante? También había en la escuela un sesgo predominantemente católico, o más bien cristiano, aunque la escuela fuera laica. Yo había estudiado religión en la escuela y había hecho la comunión con mis compañeros de clase en los Capuchinos de Sarrià. Pero mi madre era radicalmente anticlerical y a mi padre de la religión sólo le interesaban las cuestiones estéticas. ¿Por qué, entonces, no habían buscado una escuela ideológicamente más afín, más abierta, más laica y más diversa? Creo que ni siquiera pensaron en ello, por una razón muy sencilla: la proximidad. Estaba la proximidad de la escuela a casa, claro, estaba a dos calles. Pero lo más importante era la proximidad de mundos que ese *nosotros* cultural del catalanismo antifranquista ofrecía. Ofrecía un simulacro de confort, aconflictivo y muy familiar. Un refugio donde la cultura hacía de paraguas que nos protegía de las fracturas y de las incompatibilidades que en cualquier situación históricamente más normal nos hubieran enfrentado. En un momento de cambios y de reposicionamientos que podían sacudir de nuevo a la sociedad, como era la Transición, un mundo como el de mi escuela ofrecía una responsabilidad compartida que neutralizaba todo antagonismo posible: la responsabilidad hacia la cultura en general, y más en concreto hacia la cultura catalana. Una cultura catalana, eso sí, que nunca se nos presentó, ni en la escuela ni en la familia, en contraposición con el castellano ni con la cultura española en general. Todo lo contrario: orgullosos del bilingüismo y del dominio con precisión de ambas lenguas,

lo que llegaba por fin era la posibilidad de poder tratarlas con igualdad, de tú a tú, sin represión ni complejos.

En la escuela no nos preparaban para triunfar económicamente. Insistir en las notas, en los resultados o en las salidas laborales de los estudios se consideraba de mal gusto. Nos invitaban a ser la intelectualidad que conectaba con una resistencia antigua y, por tanto, con una continuidad histórica. Dentro de esta misión intelectual, es como se establecían las jerarquías internas de la escuela, que eran muchas y muy rígidas. Los buenos, los alumnos que éramos apreciados, éramos los que ya apuntábamos maneras y habilidades culturales e intelectuales.

Recuerdo un debate en clase, cuando estábamos en 3.º de BUP y ya sólo quedábamos unos veinte en el curso. El ritmo de estudio era fuerte, el nivel exigente, la matrícula cara y el ambiente cada vez más asfixiante. Una profesora, con la que aprendimos mucho y sufrimos aún más, insistía en nuestra responsabilidad hacia la sociedad: era la responsabilidad de quienes formábamos parte de las clases cultas. Teníamos que estar a la altura de esta posición. No sólo teníamos que devolver nuestro privilegio, sino que teníamos que ocupar un lugar desde donde llevar a los otros hacia arriba, hacia esa inmensa minoría que había guiado las ideas de Ortega y Gasset y de los otros reformadores burgueses de la República. «Pues a mí me pesa mucho esta responsabilidad. Preferiría no tenerla», solté inesperadamente en medio de la clase. La profesora, sorprendida pero intrigada por mi exabrupto, me encargó que pensara lo que había dicho y que lo argumentara el día siguiente. «Piénsalo para mañana», me dijo. Creo que aún estoy pensando en ello, porque aunque a los diecisiete años ya me pesaba, aún no me he librado de este peso ni de esta responsabilidad. Veinticinco años después de este debate en clase, en 2017, la Asociación de Amigos de la Escola Santa Anna me invitó a dar una charla una noche en la escuela. Una charla para padres y madres. Como no me habían propuesto ningún tema en concreto, opté por volver a responder a la invitación de mi profesora y responder de nuevo a la cuestión. No recordaba qué había argumentado entonces, sólo el mal rato que pasé esa tarde preparando la exposición de mis argumentos. Mi sorpresa fue, cuando al llegar a la escuela, me encontré,

entre el público, a mi maestra de entonces, jubilada desde hacía mucho tiempo. Veinticinco años después, volvíamos a estar cara a cara, con todo el afecto y los retos compartidos, y asumí la dificultad de nuevo. Pude contarle, a ella y a todos los asistentes, que para mí esa responsabilidad de la que ella nos hablaba entonces es hoy una forma de compromiso y que ya no tiene que ver con una posición de privilegio, sino con una práctica ética y política de la reciprocidad. Al salir, ella me dijo: «Has aprendido muchas cosas en estos años, pero no has cambiado nada».

Tras muchos años sin vernos, algunos compañeros de clase celebramos juntos nuestro cuarenta cumpleaños una noche en el patio del colegio. Muchos de ellos no habían vuelto a poner los pies en la escuela desde los catorce años. Otros no quisieron venir. La celebración fue como un acto dadaísta, un desafío compartido para combatir los demonios que a muchos les habían hecho huir de allí. Un antiguo compañero, que había sido muy amigo mío cuando éramos pequeños, me preguntó por qué no había dejado la escuela antes, porqué no había ido a cursar la secundaria al instituto, como habían hecho él mismo y muchos otros, a buscar otros aires, otras culturas, otros conflictos, otros *nosotros*. «Por miedo», le respondí. La respuesta es que lo que me ató a ese mundo era el miedo. Creo que fue el mismo miedo inconsciente que provocó que mis padres, en el año 1979, me hicieran entrar allí, en esa escuela. Era el miedo a la diferencia desconocida. A los otros que no éramos nosotros.

Pienso, ahora, que crecí en una Catalunya añorada de sí misma, de lo que había sido y de lo que hubiera podido ser. Una Catalunya con más pedagogía que filosofía. Una Catalunya de letrados y *lletraferits*, que igual servían para escribir poemas, leyes, canciones o estatutos. Era una Catalunya de sobremesas y sobrevenidos. Una Catalunya de amigos, parientes y conocidos, de habla con tal, que está casado con cual y dile que todo aquello ya no *cal*. Con las heridas y las vergüenzas escondidas en la oscuridad de los pasillos, era una Catalunya que creía reencontrarse a sí misma, mientras ponía su destino en manos de Pujols y Maragalls. Nada era como se esperaba, pero por fin todo quedaba en casa. La *dolça Catalunya* donde crecí era dura y arisca, poco dada aún a las seducciones ni a las

distracciones. El aperitivo en una esquina de la calle Bruc y en verano cuatro higos y uva resecada. Una mezcla de calvinismo y de salvajismo, de rigurosidad en el trabajo y de desnuda austeridad en los placeres. Había alguna culpa flotante, aún no sé cuál, que había que expiar.

Aprendí a hablar, a pensar y a respirar en un catalán rico y poroso, repleto de castellanismos y de *buenus, bussóns* y *bomberus,* de frases hechas en francés y giros del Alt Empordà. Era un catalán que buscaba perfilarse, pero no reprimirse. Que no era ni podía ser normal y que, aunque normalizado, seguía siendo excepcional. Era excepcional porque no era del todo actual, arrastraba palabras antiguas que se incorporaban a una actualidad que no había acompañado. Era excepcional porque en una realidad dura y austera podíamos decir, eso sí, las palabras más dulces, *pare, mare, t'estimo,* que hemos empezado a *festejar* y que el cielo está *enteranyinat* y que si te dejo lo haré a *contracor*… Nadie tenía, aún, el monopolio de esa lengua. Nadie sabía exactamente cómo se tenía que decir o que escribir esto o aquello, pero era un catalán que nos dejaba decir y escribir todo lo que necesitábamos de una manera que sonaba desacomplejadamente, divertidamente, a victoria. Había victoria, pero no resentimiento. Había autoafirmación, pero no ignorancia ni estupidez. Era un catalán en continuidad con el castellano y el francés. Un catalán que tras décadas de prohibiciones se incorporaba de nuevo al circuito de las lenguas hermanas.

Aprendí a leer, a recitar y a cantar en una de las cunas de la pedagogía catalana y me decanté por las letras en este país de letrados y *lletraferits*. Eso sí, aposté por la filosofía, no sé si, en el fondo, por un espíritu de contradicción. Los catalanes y la filosofía: un gran desierto hasta que llegamos, atrás en el tiempo, hasta Ramon Llull. Como en el resto de la Península, descubrir la filosofía desde nuestras tierras y lenguas es relacionarse con unas fuentes culturales ajenas. Desde esta atracción por lo extraño, me tragué la carrera y el doctorado, tan rápido como si me persiguiera un tren, o como si tuviera que perder alguno, que es peor. Pero con ilusión. Con voracidad. En catalán, castellano, francés y estudiando alemán, inglés y lo que hiciera falta.

Y cuando ya estaba a punto, doctorada y preparada, entregada a la causa de devolver al gran país de la pedagogía mi desobediencia filosófica, volé, flamante, para apuntarme a «listas», es decir, a la reserva de profesores sustitutos de secundaria. No tenía muchas esperanzas, ya que con la LOGSE del año 1990 la Generalitat de Catalunya había sido pionera en la eliminación de la filosofía en el bachillerato. Sin embargo, contra toda esperanza, entregué mi paquete de papeles. La causa es la causa. Y la administrativa del Departament d'Ensenyament que me atendió, repasando la documentación amablemente, funcionarialmente, en una oficina de la calle Casp que recordaré toda mi vida me dijo: «¿Y el nivel C de catalán?» «¿Cómo, el qué?», le pregunté. «Si no tienes el nivel C no te puedes apuntar» me respondió. El nudo en la gola no me dejaba respirar. «Pero, ¿es que no escuchas en qué te hablo? –logré decir–. ¿Es o no es catalán?» Me devolvió mi montón de títulos y de buenas notas, mi diez en la prueba de catalán de la Selectividad, mis diptongos bien acentuados a lo largo de toda una vida, las malditas diéresis y la transcripción fonética en todas las variantes dialectales y más: me devolvió las ganas, mi sentido del deber y mi sentimiento de culpa por haber estudiado filosofía. Me devolvió todo esto y yo, como conseguí anunciarle con un hilillo de voz, no volví jamás a apuntarme ni a intentarlo. Unos años más tarde, el COU en catalán ya tuvo reconocido por defecto el nivel C de catalán. La ley llegó más tarde que la lengua. Y yo acabé marchándome.

Los afueras de la filosofía

Entré en la Facultad de Filosofía sola y, cinco años más tarde, salí de allí acompañada. Esa bajada en solitario, de la Diagonal hacia el barrio de Les Corts, se fue convirtiendo en una cuesta, de vuelta, cada vez más bien acompañada. Los amigos, los amores, las lecturas, las noches de fiesta y los viajes fueron tejiendo unas complicidades que, de manera muy extraña, configuraron un nuevo *nosotros*. Resulta difícil decir qué lo aglutinaba. Quizá solamente el hecho de encontrarnos, juntos, en fuga. Respecto a la ciudad del éxito, respecto al mercado y las salidas laborales, respecto a un sistema de educación que empezaba a arrinconar la filosofía… Teníamos un reto compartido, un desafío, una chulería, una ausencia de cálculo, un rechazo que nos unía sin identificarnos, sin formatearnos, sin aglutinarnos. Nuestro *nosotros* estaba hecho, diría, de una mezcla de orgullo y de sentido de la aventura. Esto nos hacía, a menudo, arrogantes e insolentes. Ingenuos y prepotentes. Las grandes palabras de la filosofía corrían por nuestras bocas de manera poco adecuada, como la nariz grandota de un adolescente. Daban rabia y daban risa. Nosotros nos reíamos mucho.

Estudiamos todavía sin internet. Y fuimos el último curso del plan de estudios antiguo. Es decir, que teníamos una licenciatura de cinco años, con evaluaciones anuales y, en el caso de filosofía, con una optatividad casi total. Esto significa que teníamos tiempo, mucho tiempo. Y que en vez de muchos artículos en red, leíamos algunos libros. Quizá más que leerlos los cargábamos de un lado a otro. Pero conocíamos su peso y su color. El olor de la biblioteca, el carnet de préstamo con la lista de los apellidos de quienes se habían llevado el libro antes que tú… Los trabajos de primero

aún los escribí a máquina. En casa había un Mac, un Classic de aquellos cuadrados y pequeños, pero recuerdo los ataques de nervios cuando borraba y se me movían las líneas y perdía parte del texto. Con lo claro que era avanzar sobre la hoja, línea a línea, letra a letra. Como todos teníamos problemas parecidos, una tarde fuimos con todo el grupo a «pasar» los trabajos a las oficinas de lo que entonces era la librería la Llar del Llibre, donde ahora está La Central del Raval. Uno de nuestros amigos era el hijo de los dueños y con él nos iniciamos, con gran emoción por nuestra parte, en el uso de ordenadores «profesionales». Acabamos jugando al escondite entre las estanterías del almacén, que estaba en los interminables pasillos de ese viejo edificio, que era un antiguo convento. Éramos filósofos aventureros y criaturas traviesas, todavía. La universidad no nos infantilizaba como ahora, pero tampoco nos hicimos grandes de golpe.

Entré en la facultad el año que la LOGSE entraba oficialmente en vigor. Esto significaba que la filosofía sufriría un importante recorte en horas en secundaria. En la facultad había inquietud, pero no se había plantado cara realmente. Recordaré siempre cómo nos recibió el decano de entonces cuando pronunció el discurso de bienvenida a los de primero: «Sepan que ninguno de ustedes tendrá trabajo como profesor de secundaria. Si se quedan, es porque son unos chulos y que lo hacen porque quieren». Cuando tienes dieciocho años y decides estudiar filosofía sólo falta que te pongan delante de un reto como éste: todos nos quedamos. Lo que aún no percibíamos era el ambiente enrarecido que había entre el profesorado en esa facultad. No he conocido ningún otro sitio parecido. Pura anomia, diría yo ahora con una palabra que aprendí en la asignatura de sociología de segundo. No era un caos. Simplemente nadie se relacionaba con nadie. Desde una obediencia hecha de indiferencia recíproca, cada uno iba a la suya. Sorprendía inmensamente encontrarse a dos profesores hablando en el pasillo. Ninguno de ellos se puso nunca de acuerdo con otro para coordinar un temario. Nunca vimos que se ayudaran. Nunca presenciamos un debate entre ellos, ni siquiera una discusión. Poco a poco fuimos conociendo sus diferencias, peleas antiguas y no tan antiguas, antagonismos ideológicos y filosóficos, incluso religiosos. Pero nada de todo esto explicaba el tenso

silencio de fondo que reinaba en esa facultad. De hecho, recordarlo aún me pone los pelos de punta. La anomia de entonces pienso que explica el desmembramiento actual de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Este silencio sólo era interferido por nuestra presencia. Fuimos un curso ruidoso. Doblemente ruidoso porque nos convertimos en un curso doble, cuando los del plan nuevo de estudios pasaron a tener una licenciatura de cuatro años y entraron, por tanto, directamente en nuestro segundo. Los grupos de amigos inundaban los vestíbulos, hacíamos mucha broma en clase y poco a poco nos fuimos conociendo y organizando, haciendo nuestra esa facultad que parecía no ser de nadie. Así nació la Asamblea de Filosofía. No estuve vinculada a ella en su inicio; de hecho, ni siquiera sabía lo que era una asamblea hasta que me encontré en ella, porque eran mis amigos y porque las asambleas se hacían en el mismo vestíbulo donde pasábamos las horas charlando. En poco tiempo, la Asamblea desbancó a los sindicatos de estudiantes existentes en el consejo de departamento y se convirtió en un referente de todos nosotros. Desde la Asamblea se reactivó la lucha por la filosofía en secundaria. Lo que las estructuras de representación no nos habían llegado a acercar, entraba de golpe en nuestras relaciones cotidianas bajo otra forma. Aquella experiencia fue una premonición. Tuviéramos con ella una experiencia más o menos directa, todos aprendimos algo que sería muy importante en los años posteriores: que los problemas comunes sólo pueden ser abordados desde las formas de organización que nosotros mismos creamos. Autoorganización, diríamos después. Autonomía. Fin de la delegación. Nociones y expresiones que aprenderíamos mucho más tarde.

Estudiar filosofía era descubrir un autor inabarcable a cada paso y abrir la posibilidad a no dejar de hacerlo, hasta hoy, de manera siempre inacabada. No me refiero solamente a las novedades que van apareciendo, sino la inagotable riqueza del pensamiento humano, o por lo menos de su rastro tal como nos ha quedado por escrito. Aparte de los descubrimientos, enamoramientos y entusiasmos personales de cada uno, yo diría que si algún autor nos impactó a muchos de nosotros fue Gilles Deleuze, con su obra aún en proceso en ese momento. Sus textos nos resultaban ilegibles.

Pero si tuviera que explicar ahora por qué nos importaban tanto, diría que es porque su filosofía nos mostraba que se podía seguir haciendo filosofía de tal manera que tuviera consecuencias para la vida y sobre la vida. Con Gilles Deleuze encontrábamos un coetáneo que no sólo tenía una obra interesante, crítica, erudita y sofisticada, como tantos otros, sino que pensaba para vivir y vivía para pensar, en la conexión íntima que estos dos infinitivos mantienen desde los inicios de la filosofía. Aunque no lo entendiéramos del todo, nos llegaba lo principal: su filosofía era una invitación a ponernos a pensar. Esto era justamente lo contrario de lo que en aquellos años estábamos recibiendo como lección implícita de la historia del pensamiento y de la cultura de finales del siglo XX: que ya no se podía pensar, ya fuera porque todo estaba dicho y sólo se podía desdecir, deshacer o desconstruir; ya fuera porque la cultura y sus pretensiones históricas había desembocado en los grandes desastres de la historia reciente, europea y mundial. Incluso el pensamiento crítico nos ataba el alma a no poder ser nada más que críticos inertes de una cultura muerta y mortífera. Deleuze cortaba con este espíritu del tiempo, con esta postmodernidad póstuma, y retomaba y nos ofrecía la vitalidad alegre de un pensamiento que no se engaña, pero que tampoco se deja entristecer ni, menos aún, anestesiar. Nos daba herramientas, precisamente, para otra percepción de la realidad. Dicho en sus palabras, para hacernos otra sensibilidad, en un tiempo en que sólo había espacio para el triunfalismo acrítico o para la derrota hipercrítica.

En torno al descubrimiento de los libros de Deleuze y de algunos artículos y reseñas que nos llegaban traducidos a través de la revista *Archipiélago,* que fotocopiábamos con ansia, se formó un nosotros incierto pero atento, un territorio de complicidades que no sabíamos describir y del que no conocíamos, aún, las consecuencias. También provocó las primeras enemistades y disputas, ya que enseguida nos dimos cuenta de que la opción Deleuze tenía también sus enemigos frontales entre algunos profesores, entre algunos intelectuales conocidos y, también, entre algunos compañeros de clase. La primera posibilidad de estudiar su obra y sus conceptos nos llegó de la mano de un profesor de quien no sabíamos nada aún cuando llegamos a tercero: Santiago López Petit. Había sido químico y

militante antifranquista, vinculado al movimiento obrero, pero como filósofo sólo tenía un libro publicado en la editorial Siglo XXI y que aún no conocíamos, *Entre el ser y el poder* (1994). No había hecho carrera académica y se acababa de incorporar como profesor a la facultad. Años más tarde me daría un abrazo en la Via Laietana delante del Cine Princesa, inaugurando así una alianza de vida que, aún muchos años después, nos brindaría la ocasión de incorporar dos vidas más a las nuestras, las de nuestros hijos Ícar y Amanda.

Deleuze se suicidó en 1995 durante el curso en que muchos de nosotros terminábamos la carrera. Murió voluntariamente, dejándonos aún toda su obra por leer. Dediqué gran parte de mi primer año de doctorado a estudiar *Mil mesetas,* un libro irritante para los garantes del orden y una joya creativa y crítica para quienes buscábamos y seguimos buscando desplazar los límites de lo que nos está permitido vivir y pensar.

Precisamente en torno a este libro, en 1997 organizamos un simposio único en la historia de la Facultad, en que pensadores, profesores, estudiantes y activistas recorrimos los caminos que este libro nos ofrecía, desde los diferentes territorios, prácticas y contextos sobre los que nos movíamos. Fueron unas jornadas exigentes y difíciles, por la rigurosidad de los conceptos y por el compromiso vital que exigían. Las celebramos en el Salón de Grados de la Universidad, donde recuerdo que hacía un calor insoportable, con tanta gente amontonada, y en la Hamsa, un centro social okupado del barrio de Sants. Íbamos de un espacio al otro con una naturalidad que duraría bien poco entre nosotros. Pronto los mundos académico y activista volverían a separarse y a cortar en dos vidas y amistades. Recuerdo una sesión para mí iniciática, en el sentido de que marcó mi historia y la de muchos de los que estábamos allí: el diálogo que mantuvieron, de tú a tú, el filósofo José Luis Pardo y dos compañeros que vinieron del Laboratorio de Madrid. Pardo, que para nosotros había escrito el mejor libro que existía sobre Deleuze, *Gilles Deleuze: violentar el pensamiento* (Cincel, 1990), propuso una nueva y más precisa traducción de algunos pasajes del libro que daba motivo al encuentro. En concreto, desarrolló un análisis muy minucioso de un término francés de difícil

traducción: *agencement* (de la familia de *agencia* o de *agenda*, por ejemplo). En la filosofía de Deleuze y de Félix Guattari este término sirve para indicar una unidad que no es equiparable a la de individuo o de identidad, sino que se compone de la conjunción de una serie de rasgos singulares. En vez de utilizar el neologismo *agenciamiento,* como se acostumbra a hacer, Pardo proponía una lectura no literal sino política del término y traducirlo con la palabra castellana *componenda*. Es decir, entenderlo como una negociación que busca la mejor composición posible de los términos en conflicto, aunque no sea la mejor desde el punto de vista de cada uno de ellos. Su propuesta nos desconcertó y nos rebeló. Traducido así, el *agenciamiento* ya no era entendido como una composición libre y prudente, sino como una negociación interesada y calculadora. Esta propuesta desató una discusión intensa y nada ociosa entre él y los compañeros de Madrid. Por primera vez vivimos en directo una situación que pocas veces he vuelto a vivir en el mundo académico: un debate filosófico en el que realmente se ponían en juego opciones de vida, tanto personales como colectivas. José Luis Pardo fue honesto y puso todas las cartas sobre la mesa. Al final dijo: «A mí ahora el traje de Deleuze me queda grande». Siempre he recordado esta frase y me ha dejado abierta la inquietud de qué puede pasar a lo largo de una vida como para que nos quede grande una idea filosófica que un día habíamos abrazado con entusiasmo.

Un mundo solo

En 1992, las Olimpiadas. En 1994, la revuelta zapatista. En 1999, Seattle y el inicio del movimiento antiglobalización. Y en 2001, el atentado de las Torres Gemelas en Nueva York. Son las fechas de una década que alteró nuestras estrechas geografías y nuestros referentes políticos y culturales. Nuestros *nosotros* estallaron y, con ellos, los contornos de nuestro mapa. Se globalizó, o mundializó, o planetarizó, como se quiera decir. Al mismo tiempo, la llegada masiva de inmigración extranjera, tanto legal como ilegal, se fue haciendo dolorosamente presente en un mundo de fronteras cada vez más sangrantes, fueran visibles o invisibles. Mientras los pueblos, los campos, los barrios y las ciudades de toda España veían cómo cambiaba su geografía humana, cultural y lingüística, íbamos tomando consciencia de la Europa fortaleza en la que nos encontrábamos privilegiadamente atrapados. El 20 de enero de 2001 cientos de personas se encerraron en Santa Maria del Pi de Barcelona y en muchas otras iglesias durante cuarenta y siete días, exigiendo papeles para todos. En poco tiempo, estábamos pasando de no ser Europa a ser su frontera sur.

Las librerías, congresos y tribunas de los periódicos se llenaban de reflexiones sobre la globalización. Nuevos sociólogos y ensayistas se convertían en sus gurús, ya fueran defensores o detractores de su desarrollo. Pero para todos, que el muro de Berlín hubiera caído significaba lo mismo: que vivíamos en un solo mundo y que éste era irreversiblemente capitalista. «Sólo un mundo solo», así se titulaba un escrito que elaboré entonces para un librito colectivo y anónimo que publicamos en la editorial Debate, *Por una política nocturna:*

> Sobre esta unidad asegurada e inquebrantable del mundo toma cuerpo un discurso de la diferencia que ha neutralizado todas sus amenazas y peligros. La imagen del otro puede hoy circular inofensivamente por las calles de nuestra ciudad, por las páginas de las revistas de entretenimiento dominical y entre los flashes de la publicidad, porque la diferencia no abre mundos, ni siquiera constituye un *nosotros* que imperceptiblemente haga mundo entre las cosas. Lo otro del mundo es el no-mundo de lo excluido y condenado a no existir. *Sólo un mundo solo...* ésta es la verdad que esconde el planeta integrado y multicultural. Globalizado, lo llaman. Nosotros repetimos: *sólo un mundo solo,* porque sabemos que el problema no radica en su progresiva homogeneización cultural ni en su articulación en un solo mercado. El problema es que se nos ha vuelto imposible pensar y vivir en relación a un mundo otro. ¿Padecemos quizá de un déficit de imaginación? El lamento sobre la propia impotencia no es sino un imparable remolino que sale de ella para hundirnos aún más. Lo nuevo es que el mundo se ha hecho radicalmente único y no sirve ya de nada desviar la vista hacia otros supuestos horizontes, lejanos o futuros.

A partir de esta aparente unificación del mundo, era más fácil para muchos intelectuales describir y diagnosticar los distintos aspectos de este mundo global, que pensar radicalmente las razones y las consecuencias de la derrota del comunismo. ¿Cuándo había empezado esta derrota que ahora se sellaba? El muro, finalmente, se había abierto, pero ¿qué historia incompleta y no resuelta estábamos dejando atrás en ese doble fin de siglo y de milenio? Como hubiera dicho Walter Benjamin, se trataba de la historia que los vencidos no llegaron a explicar.

De todas las montañas de libros que se escribieron esos años de cambios y de cierres históricos, quizá hay tres que nos marcaron muy especialmente, porque los leímos fuera de los entornos académicos y los discutimos en los colectivos. Fueron *La sociedad red* (Alianza, 2006), de Manuel Castells, *Imperio* (Paidós, 2005), de Antonio Negri y Michael Hardt, y *El nuevo espíritu del capitalismo* (Akal, 2002), de Luc Boltanski y Ève Chiapello. Todos salieron publicados en castellano en torno al año 2000, aunque habían sido largamente escritos durante los últimos años noventa. *La sociedad red* se hizo presente entre nosotros en el periodo que Manuel Castells volvió de Estados Unidos para incorporarse a la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Sabíamos que había participado en el Mayo del 68, en París, pero en esos años le veíamos como un sociólogo que venía de la

academia de los Estados Unidos. Su propuesta, que consistía en priorizar la morfología tecnológica, es decir, la *red* como clave formal que explicaba los cambios del sistema económico, político y cultural de nuestro tiempo, triunfó entre muchos activistas, especialmente entre aquellos que estaban más directamente vinculados con las prácticas *hackers,* el diseño de redes para la intervención social y la democratización «en línea». De golpe, se hablara desde donde se hablara, la red lo explicaba todo. Como decía Castells, se trataba de una morfología social que predominaba sobre la acción social y sobre el poder. Si ya no podíamos confiar en la acción política, quizá podríamos confiar en el carácter benefactor de la red. Lo que los humanos y nuestro afán de poder siempre estropeamos, quizá lo arreglaría, ahora sí, el inevitable poder democratizador, distribuidor y horizontal de la red. Casi todos creímos, por un momento, que la red era, por sí misma, una estructura abierta que desbordaría el poder de los monopolios y de los Estados. Y nos pusimos, de un modo u otro, a hacer red: redes comunicativas, a través de un internet aún muy rudimentario, y redes políticas. Los colectivos se abrían, creaban vínculos que ya no buscaban la organización vertical, sino la horizontalidad abierta de las sinergias basadas en prácticas y relaciones reticulares. El movimiento antiglobalización, que tomaba forma en esos años, fue concebido como una gran red en movimiento.

Castells no abrazaba ingenuamente la buena nueva, y ya alertaba de las ambivalencias del término y de la nueva conformación social, ya que la sociedad red iba directamente vinculada con un rejuvenecimiento del capitalismo en todo el planeta y con la emergencia de nuevas formas de poder que aún entonces desconocíamos y que dos décadas más tarde ya podemos reconocer perfectamente. Pero, aunque Castells pretendía limitarse al papel de observador y analista, su trabajo sirvió para celebrar la sociedad que se estaba formando a los ojos también de muchos de sus críticos y dio argumentos para tomar parte, a través de la celebración de la red como forma vacía de la tecnología, en las nuevas relaciones de poder que se estaban configurando en el mundo global. Entre 1998 y principios del 2000 trabajé como consultora en la UOC y, durante un par de cursos me

encargué de la consultoría de la asignatura de Manuel Castells en el doctorado sobre Sociedad de la Información. Pude comprobar cómo muy rápidamente los intereses de algunos de los estudiantes internacionalmente seleccionados para esos estudios y los de mis compañeros que seguían leyendo y discutiendo a Castells ya no eran los mismos. Unos buscaban oportunidades para el negocio, la gestión o la reforma de las instituciones existentes. Nosotros buscábamos las condiciones y las herramientas para un cambio radical. Por un tiempo creímos firmemente que la red, tanto tecnológica como social, podría ser esta condición liberadora.

Imperio, de Negri y Hardt, fue largamente esperado. A Toni Negri lo leíamos, muchos de nosotros, por sus libros filosóficos sobre Marx, Spinoza y sobre la soberanía política moderna. Además, conocíamos su trayectoria militante desde los años setenta y especialmente su participación en la autonomía obrera italiana, que le costó años de cárcel en Italia y de exilio en Francia. Ya contábamos, pues, con que su libro sobre las transformaciones de la soberanía en el mundo global no sería el de un analista profesional, sino el que correspondía a una mirada filosófica y política comprometida con la transformación revolucionaria del propio presente. *Imperio* proponía superar el enfoque moderno centrado en la política de los Estados y su imperialismo, y entender que estábamos ante una nueva forma de soberanía política compleja, postmoderna, donde la distinción entre el interior y el exterior se había borrado. El poder político y económico se había transformado en una gradación de intensidades continuas y discontinuas, donde la red era uno de los múltiples niveles de articulación. En este nuevo orden, unitario y múltiple al mismo tiempo, la cuestión política que planteaban Negri y Hardt era: ¿cuál es la forma de contrapoder que corresponde al Imperio como nueva configuración de la soberanía? Y aventuraban, desarrollando los anteriores trabajos de Negri en el marco de la autonomía italiana, que dentro del Imperio se estaba gestando un nuevo sujeto antagonista, la multitud, que tendría la potencia de luchar dentro y en contra de las nuevas formas de dominio y de explotación capitalista y de liberar las fuerzas del afecto y de la cooperación. Respecto a esta potencia, Negri y Hardt situaban un triple

objetivo que conseguir: la ciudadanía mundial, el salario universal garantizado y el derecho de reapropiación de los recursos y de los medios de producción.

Leímos y discutimos *Imperio* en diversos colectivos. Recuerdo que hice un resumen del texto que aún hoy circula por internet. Cuando se publicó el libro, Negri no podía salir de Italia y dormía en la cárcel. Fui a visitarle a Roma, con mi compañero. Recuerdo la impresión que me dio despedirnos por la tarde en su casa, con toda normalidad, sabiendo que un rato después él se dirigiría a la cárcel a pasar la noche. Poco tiempo después, cuando cumplió del todo la pena pendiente, empezó a ser una presencia habitual entre nosotros, en Barcelona, Madrid y otras ciudades cercanas. Lo que decía nos interpelaba, nos importaba, nos daba herramientas y al mismo tiempo… Había algo en sus expectativas que no encajaba con nuestra experiencia más directa de la realidad social, laboral, económica y política que estábamos viviendo. Esta lógica tan marxista que consiste en pensar que allí donde está la contradicción más fuerte del capitalismo están también las condiciones para su subversión total, no nos acababa de funcionar. Que la multitud global, que para Negri era el nuevo sujeto político, conseguiría lo que el proletariado industrial y nacional no había conseguido antes no se nos hacía creíble. Nosotros empezábamos a intuir que más que contradicciones, el capitalismo tiene grietas que se abren sin tocar nunca fondo. El trabajo inmaterial y cognitivo que, desde el análisis de Negri sobre el postfordismo, contenía las claves de la emancipación, se abalanzaba sobre nosotros con la sombra de la precariedad, de la desregulación laboral y de la autoexplotación de una vida condenada a hacer de sí misma un proyecto en competencia con las otras vidas.

El movimiento antiglobalización, que nacía en esos mismos años, expresó la potencia que la red y la multitud podían llegar a tener en el nuevo escenario global. Fue una gran expresión de creatividad, de eslóganes, de prácticas de ocupación del espacio público y de bloqueo de la escenificación prepotente del poder. Una revolución cultural, podríamos decir. Y todavía no hemos evaluado suficientemente bien sus efectos a largo plazo. Pero en ese momento no llegó a ser un contrapoder. El estallido de

rabia y de creatividad, de radicalidad y de organización que se había puesto en marcha en 1999 en Seattle quedó dramáticamente interrumpido tres años después, entre verano y septiembre de 2001, con la muerte del manifestante Carlo Giuliani en Génova, a causa de una bala de la policía, y por el atentado de las Torres Gemelas, que inauguró otra etapa en la historia del mundo solo.

En el giro del siglo y del milenio, la globalización todavía iba vestida con los colores del crecimiento económico y las promesas de felicidad para todos empezaban a alimentar la bestia de la crisis y de la guerra que pronto se harían presentes y permanentes. El libro que nos daba pistas para comprender de qué capitalismo estaba hecha esta globalización fue *El nuevo espíritu del capitalismo*. El texto fue traducido en la editorial Akal, dentro de la colección Cuestiones de Antagonismo, que en esos años puso a disposición de los lectores en castellano una parte importante del arsenal del pensamiento crítico del momento: Immanuel Wallerstein, Angela Davies, Giovanni Arrighi, los autónomos italianos, etc. El libro de Boltanski y Chiapello, a quienes pudimos conocer en un seminario en el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), nos dio muchas claves para entender lo que ya empezábamos a vivir pero no acabábamos de ver. El análisis se basaba en un estudio minucioso de los libros de *management* de la década anterior hasta el presente y esto les permitía demostrar que el nuevo capitalismo había integrado los elementos principales de lo que había sido el espíritu de los movimientos sociales de los años sesenta, entre ellos Mayo del 68. Ellos hablaban de la «crítica artística», que era la que había entendido la emancipación como una llamada a la creatividad, a la diversidad de formas de vida y a la flexibilidad. Era una crítica antidisciplinaria, antijerárquica y antiinstitucional que ahora el neoliberalismo, a través de la empresa y de su cultura *managerial*, estaba implantando al servicio de un mayor beneficio económico. Describían al emprendedor, que aún no era una figura tan omnipresente como ahora, y nos reconocíamos en él. Nuestras vidas de activistas se parecía mucho a la del emprendedor que ellos tipificaban: contactos múltiples, organizaciones en red, movilidad, flexibilidad, ubicuidad, disponibilidad veinticuatro horas,

agenda… El libro estaba centrado, al final, en lo que llamaban la articulación de un nuevo espacio político: «La ciudad por proyectos». Nosotros veíamos claramente reflejada en ella Barcelona, la Barcelona ciudad-empresa para la que todos trabajábamos, con nuestros deseos y nuestros proyectos, incluso los más críticos con ella. A través de este libro iluminador y terrible no nos quedaban muchas dudas de que la vida en red, con todos sus beneficios y sus peligros, nos estaba atrapando.

Una globalización de barrio

En plena celebración de la globalización, los centros sociales okupados hicieron de los barrios su geografía: Les Naus y Kan Titella en Gràcia, El Palomar en Sant Andreu, La Hamsa y Can Vies en Sants, etc. A diferencia de otros tipos de okupación, los centros sociales de los años noventa buscaban la complicidad, la relación y la implantación en el barrio y con sus habitantes, aunque algunos de los okupas inicialmente no fueran del barrio. Del barrio al mundo, parecían querer decir. Como si cada uno de los relámpagos que cruzan el círculo cerrado del símbolo okupa apuntara, desde el territorio local, al espacio global. Ésta fue, durante unos años, nuestra nueva geografía.

Para mí, que había crecido en la ciudad sin barrio del Ensanche derecho, esta geografía barrial de la okupación me descubrió otra ciudad, hecha de vínculos, historias e identidades que desconocía. Curiosamente, la okupación abría espacios de vida en la ciudad, a la vez que me descubría mi condición de apátrida de mi propia ciudad. Si el barrio era la palanca para atacar el mundo y yo no tenía barrio ¿cuál podía ser mi palanca? Pienso que mi necesidad de hacer de la palabra una práctica de guerrilla que abre caminos inesperados hacia el mundo para aparecer e intervenir allí donde no se la espera tiene que ver con esta inicial y permanente desubicación. La filosofía no tiene barrio ni lugar propio. Pero tampoco crece en zona neutral. Cuando interpela, abre lugares de encuentro allí donde no había y teje relaciones allí donde no estaban dadas.

A lo largo de estos veinte años, el activismo ha estado atravesado por esta tensión entre la intervención local y la movilización global, entre la

política arraigada en su contexto social más inmediato y su dimensión extraterritorial. Esta tensión reproduce la dialéctica típicamente moderna entre la parte y el todo, lo particular y lo universal… ¿Qué es primero? ¿Y qué es más determinante? En el contexto de lo que vivimos en aquellos años, la tensión se hizo concreta en el momento en que la gente que estaba interviniendo en los barrios se encontró interpelada, al mismo tiempo, por el movimiento global que desde 1999 se contagió en todo el mundo como una ola de nuevas prácticas, relaciones y conceptos. Las preguntas que surgían entonces eran del tipo: la politización cotidiana de un casal o de un colectivo de un barrio como Sants o como Sant Andreu, ¿entra en contradicción con el bloqueo de una contracumbre de jefes de Estado en Florencia o en Praga? ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? ¿Y quiénes somos cada uno de nosotros en un contexto y en otro? Mucha gente no sostuvo la doble militancia, la doble escala y la doble rutina. Más bien empezó a darse una creciente especialización que alejó a los que seguían resistiendo en los barrios y en la política local de los que globalizaron su agenda, sus citas y su zona de impacto.

Veinte años después del desalojo del Cine Princesa, el Ayuntamiento de Barcelona ha pasado a estar gobernado por un equipo de gente que, en parte, se inició en las luchas sociales de la ciudad en ese momento y a través de las mismas experiencias. Gente que estuvo en los barrios y, al mismo tiempo, protagonizó movilizaciones globales tanto en las cumbres como en los foros sociales que empezaron entonces. Una de las consignas importantes de su gobierno municipal es, precisamente, el enfoque de la ciudad y de su actividad desde los barrios. Como hace veinte años en el movimiento okupa, el barrio se presenta ahora como la unidad de sentido de la vida de la ciudad. Más allá de la incuestionable necesidad de descentralizar servicios e infraestructuras y de la importancia de cuidar la diversidad de mundos de una ciudad, parece que la propuesta es entender Barcelona, cada vez más, como una suma de barrios con identidad propia. ¿Es el barrio el antídoto de la ciudad-marca global? La identificación entre lucha social y acción en los barrios, que tiene una larga tradición vinculada al municipalismo libertario y, más tarde, a las luchas vecinales de la

Transición, abre actualmente una serie de cuestiones que no pueden ser ignoradas, si no queremos quedar anclados en planteamientos anacrónicos y nostálgicos.

La primera cuestión es: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de barrios? Como unidades administrativas y territoriales podemos tener más o menos claros sus contornos y sus mapas, pero ¿qué representan hoy, social y simbólicamente hablando? Lo que está claro, de entrada, es que actualmente no representan unidades homogéneas ni estables que puedan ser mínimamente comparables. La vida de las ciudades y de las áreas urbanas que abarcan gran parte de los pueblos, de las urbanizaciones y de las ciudades pequeñas, está compuesta de grupos humanos totalmente descompensados, no sólo por las desigualdades sociales y por las diferencias culturales, sino por la concentración residencial, productiva y económica en determinadas áreas. Esto implica que poca gente desarrolla los aspectos fundamentales de la vida en el barrio, excepto quizá la relación con los servicios públicos básicos, como la escuela y la atención sanitaria primaria. En mi caso, vivo en el barrio de Gràcia de Barcelona, trabajo en Zaragoza y mis hijos van a la escuela en Sarrià. Puede parecer un caso extremo, pero sólo lo es si pensamos en pasado. Las vidas actuales, que han incorporado la red y los transportes rápidos en sus rutinas y decisiones personales, han deslocalizado sus vínculos y sus actividades. Para una migrante que vive en Nou Barris, alimenta a sus hijos en Lima, mira y escucha canales de televisión de su país por internet, mantiene una relación afectiva por Facebook, cuida a unos niños de la Bonanova y ahorra para volver a su país, ¿cuál es su barrio?

Tuve la suerte de conocer al urbanista José Luis Oyón y poder disfrutar en directo de los resultados y materiales de su trabajo de investigación, que desde hace décadas rastrea la vida de los barrios populares de la Barcelona de las primeras décadas del siglo XX, hasta la Guerra Civil. Más que hablar de barrios como unidades administrativas y territoriales, Oyón habla de *barrialidad*, es decir, de aquellos elementos relacionales que nos indican la intensidad y la cualidad de la vida social de un barrio. Relaciones económicas y productivas, de proximidad afectiva y familiar, de presencia

en el espacio público, de asociacionismo y afiliación, etc. La ciudad popular, que fue la cuna de la ciudad revolucionaria de 1936, estaba compuesta de unos altos índices de barrialidad que se concentraba en determinados barrios, pero que no podía proyectarse, de manera equiparable, a todos los barrios de la ciudad. Hay barrios sin barrialidad. También había entonces. Más bien podríamos decir que las ciudades contemporáneas están hechas de barrios no barriales. Sólo quedan los vestigios de algunas zonas que, con un legado histórico tan fuerte como Sants, Gràcia, Sant Andreu o el Poble Sec, aún hoy mantienen un tejido delgado pero existente sobre el cual se han recompuesto nuevas afinidades políticas. En esta geografía de la proximidad, los barrios de larga duración tienen la solera, la memoria y las herramientas para seguir siendo territorios identificables y proveedores de identidad. El resto, si quiere jugar en esta liga de los barrios en lucha, tiende a convertirse en un simulacro que nunca está a la altura de lo que un barrio tendría que ser. Esto es algo que se pudo comprobar cuando el 15M intentó desbordar la plaza y extenderse por la ciudad a través de asambleas de barrio. La mayor parte de ellas eran una ficción de barrialidad. Por eso tenía mucha más potencia encontrarnos todos en la Plaça Catalunya, donde la ciudad tomaba cuerpo con toda su diversidad deslocalizada.

La dificultad para establecer y sentir, actualmente, de qué está hecha la vida de un barrio, abre una segunda cuestión, que tiene que ver directamente con el presupuesto más fundamental de la democracia radical, que es la idea de que la vida política radicalmente democrática empieza por lo cercano. ¿Cuáles son, hoy, las cartografías de la proximidad? Hablamos, por supuesto, de la proximidad social y cultural, de la proximidad en la convivencia y en el roce, pero también de la proximidad política, es decir, de las escalas más cercanas de la decisión colectiva. En un pueblo tan pequeño y alejado de cualquier área metropolitana como El Port de la Selva, nos comenta el dueño de un bar que durante las tardes de invierno cada vez menos vecinos bajan al establecimiento, porque ya tienen compañía, la que han escogido a través de las redes sociales, ya sean otras personas o todo el material audiovisual que tienen a su disposición a través

de ellas. Excepto los más viejos, claro, que son las únicas presencias físicas que aún hacen vida en el espacio público de muchos pueblos. ¿Quién está más cerca de ti hoy, el habitante de tu pueblo una tarde de tramontana, o los «amigos» de cualquier red con quien compartes películas, cotilleos, fotos de viajes y gustos musicales? En la ciudad esto es evidente desde hace tiempo, pero el cambio en las proximidades y las distancias ya no es exclusivo de la vida urbana. Las comunidades son hoy comunidades de elección y sus vínculos, frágiles y cambiantes, han sustituido el territorio como soporte relacional y afectivo. La equivalencia automática entre territorio y comunidad es hoy una idealización nostálgica de la comunidad tradicional y del barrio obrero organizado en torno de los movimientos vecinales.

De la misma forma, la proximidad se ve desbordada por instancias muy lejanas que intervienen hoy en la toma de decisiones sobre la vida colectiva. El municipalismo tradicional continúa presuponiendo que el Ayuntamiento, o el distrito en el caso de las ciudades muy grandes, es la institución más próxima al ciudadano, aquella que tiene una incidencia más directa sobre su vida. Pero ni a nivel legislativo ni a nivel económico se puede seguir manteniendo este presupuesto. ¿Cuáles son las relaciones de fuerza, políticas y materiales, que atraviesan la vida de un barrio o de un determinado territorio? ¿De dónde parten y de quién dependen? Sabemos que los ayuntamientos, en la historia reciente de este país, han sido el brazo ejecutor del capitalismo financiero y de la forma que éste ha tomado entre nosotros: el *boom* inmobiliario. Esto vale para Barcelona y para El Port de la Selva y para todas las escalas de municipios que hay entre medio. ¿Quién está decidiendo, realmente, lo que ocurre más cerca de nosotros?

Esta pregunta lleva consigo la tercera cuestión: en un mundo material y socialmente tan interdependiente, ¿qué función tienen las instancias de proximidad, ya sean instituciones, entidades o colectivos? Pienso que principalmente es una: recoger y concretar la dimensión colectiva de la vida, cuando ésta se nos presenta como un ente abstracto del que cuesta tener una experiencia directa. Todo depende de todo y nada está de principio a fin en nuestras manos, pero la relación concreta con la vida como un problema común es la condición mínima para entender el sentido

profundo y completo de nuestra interdependencia. No podemos hacernos cargo del planeta y sus habitantes, humanos y no humanos, sino tenemos percepción directa de nuestra vida juntos, que siempre es parcial y concreta. Sólo por ello es necesario cuidar y mantener la implicación cercana, la acción directa y los vínculos vivos. Sea en el barrio, en la esquina, dentro de casa o en el triángulo imposible que pueden llegar a dibujar las diversas ciudades donde hacemos vida. En las geografías actuales, la distancia y la proximidad no son contradictorias, pero tienen que encontrar la manera de compaginarse sin escindir nuestras vidas. ¿Dónde está el mundo? No me fío de los predicadores de la política global que sólo ponen chinchetas sobre mapas abstractos, ya sean de países, de corporaciones o de redes. Pero tampoco podemos quedar presos de la idealización de unas proximidades que realmente no lo son. Sean grandes o pequeñas, las ciudades tienen hoy múltiples escalas, ritmos y dimensiones, y nuestras vidas políticas y culturales tienen que aprender a enlazarlas.

Las ciudades en el mundo

Barcelona se ha proyectado al mundo gracias a la credibilidad de personas concretas como Tona Mascareñas. Son palabras de Pasqual Maragall en el funeral de mi madre el 28 de noviembre de 2002. Murió a los cincuenta y seis años de un cáncer de pulmón. Maragall aún no era presidente de la Generalitat. Barcelona hizo municipalismo internacional desde finales de los años ochenta, pero de manera especialmente intensa durante los mandatos de Pasqual Maragall como alcalde. Mi madre trabajó para este proyecto de municipalismo en red desde antes de los Juegos Olímpicos hasta que enfermó, a finales de 1999. Trabajaba, desde un cargo técnico, impulsando las relaciones de Barcelona con las ciudades latinoamericanas.

La acción internacional del Ayuntamiento de Barcelona tenía una hipótesis, unos objetivos y unas herramientas. La hipótesis era que la globalización, aún en formación, se tenía que hacer desde las ciudades. Es decir, que la globalización podría ser un sistema mundial de ciudades, frente al papel menguante de los Estados, cada vez más lentos e ineficaces frente a los retos globales. Extraigo estas ideas de documentos de finales de los años ochenta. Los objetivos se resumían en fortalecer los gobiernos locales, apostando por su autonomía y por su condición democrática. Lo que pretendía Barcelona, junto con otras ciudades del mundo, era construir entornos políticos nuevos en los que los gobiernos locales tuvieran un papel decisivo en la acción estratégica y en el diseño de otros modelos de desarrollo. Entre los objetivos, ya se destacaba entonces la promoción económica y simbólica de Barcelona y de determinados sectores del ámbito de la consultoría y de los servicios, organizados en diversas empresas

públicas y privadas. Finalmente, las herramientas eran básicamente tres: la elaboración de planes estratégicos urbanos, de los cuales Barcelona sería un referente, la participación en federaciones nacionales e internacionales de ciudades en congresos sobre temas urbanos y, finalmente, la cooperación bilateral entre ciudades.

Recuerdo a mi madre trabajando en estas tres líneas de acción: participando en la elaboración y exportación del Plan Estratégico, viajando a congresos internacionales, firmando convenios de cooperación con ciudades de toda América Latina e impulsado el Centro Iberoamericano de Desarrollo Estratégico Urbano (CIDEU), desde su secretaría general, cargo que ocupó unos años. También la recuerdo progresivamente más preocupada, a medida que en el paso de los años ochenta a los noventa, con los Juegos Olímpicos por medio, la promoción de la ciudad, de su marca y de algunas de sus empresas públicas y privadas se fue priorizando como el objetivo principal y más logrado de toda esa política.

De 2002, cuando murió, a 2017, cuando escribo estas líneas, han cambiado muchas cosas en Barcelona, pero seguramente muchos de los problemas actuales son la consecuencia de aquella internacionalización de la ciudad que tenía un discurso municipalista prometedor, mezclado con unas prácticas de promoción económica de la ciudad que, con su éxito, la han puesto en manos de la industria legal más depredadora del mundo: el turismo. En muchas calles de Barcelona la ciudad ya no existe. La globalización se ha hecho real en nuestra ciudad no como red de gobiernos locales autónomos sino en forma de poblaciones flotantes, ricas y pobres, que llegan y se van, movidas por la explotación y por la especulación.

Sin embargo, parece que el discurso institucional actual se presenta bajo forma de *déjà vu*. El 14 de octubre de 2016 leí dos noticias vinculadas: una, que la alcaldesa Ada Colau había parado todas las licencias de establecimientos alimentarios y turísticos en Ciutat Vella, cosa que me alegró. La otra, que la misma Colau, junto con Manuela Carmena, alcaldesa de Madrid, y Anne Hidalgo, alcaldesa de París, habían firmado y presentado conjuntamente un manifiesto en el encuentro internacional Habitat III, celebrado en Quito. Su título es: *Una nueva agenda urbana para las*

ciudades europeas. Su contenido, para mi sorpresa, es idéntico al de los documentos de estrategia urbana de los años ochenta.

> A lo largo de estos años, nuestras ciudades han participados en diferentes redes urbanas y fórums internacionales en los que se ha puesto de manifiesto que los gobiernos locales son los que tienen más facilidad para llegar a acuerdos y generar respuestas innovadoras ante los problemas globales. Allí donde los Estados compiten, las ciudades cooperan. Por eso, desaprovechar esta capacidad de cooperación y de innovación supone un déficit democrático y al mismo tiempo un coste de oportunidad que sólo se explica por la inercia del pasado y por la voluntad de los gobiernos nacionales de mantener delimitado su monopolio de decisión en la escala internacional.
>
> Estamos ante un cambio de época en el que las ciudades somos a la vez parte del problema y parte de la solución. (…) Lo global ya no es concebible sin lo local, ni lo local sin lo global, por lo que resulta incongruente relegar a las ciudades al papel de observadoras de los grandes debates globales. Los organismos internacionales, si quieren ser efectivos, tienen que adaptarse a esta nueva realidad, abrir los espacios de gobernanza y establecer mecanismos de evaluación y de seguimiento de la agenda urbana en que participen las ciudades.
>
> Los Estados tienen cada vez más dificultades para dar una respuesta a las demandas ciudadanas y hacer frente a los desafíos más importantes de nuestro presente: el incremento de las desigualdades socioespaciales, la aceleración del cambio climático y los desplazamientos de población que huyen de zonas de guerra, miseria o desastres naturales. En cambio, las ciudades disponen del conocimiento, del valor de la proximidad y de la fuerza de la inteligencia colectiva para afrontar estos problemas globales.

Y sigue, hablando de la necesidad de dotar de más financiación y competencias a los gobiernos locales. Pero para mí la pregunta es: ¿de verdad las ciudades han estado relegadas a la mera condición de observadoras o han sido las cadenas de transmisión y de implementación de las políticas especulativas del capitalismo global? ¿Qué ha hecho Barcelona durante estos treinta años en los que ha estado predicando y vendiendo el discurso del protagonismo municipal sino hacer de la ciudad un gran pastel para la inversión inmobiliaria y turística? No podemos luchar hoy contra los efectos de la marca Barcelona si no hacemos un análisis autocrítico de cómo ha sido gestada desde la colaboración directa entre los poderes públicos y privados, desde la alianza entre el discurso político municipalista y la actividad económica promocional.

El 15 de octubre de 2016, al día siguiente de la publicación del manifiesto, salió en los periódicos la noticia de que Ada Colau asumía la presidencia de la red internacional más grande de gobiernos locales, la Asociación de Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU), junto a Park Tau, de Sudáfrica. «Éste es el siglo de las ciudades», reivindicó Ada Colau. ¿Cuál es el protagonismo que pueden tener hoy las ciudades y respecto a qué? Si las instituciones y las entidades locales pueden tener alguna iniciativa política, tienen que situarse en el marco de una nueva globalización que ya no es solamente la de los mercados que se estaban abriendo con la victoria neoliberal de los ochenta, sino la de las guerras ambientales, financieras, estatales y paraestatales de pleno siglo XXI. Desatan grandes movimientos de población y, con ello, el reforzamiento de fronteras en todo el planeta. Es una globalización que se reterritorializa en zonas de seguridad. Pueden ser los Estados, determinadas instalaciones e instituciones, barrios ricos, etc. Las ciudades ya no son *polis,* si es que lo fueron realmente alguna vez, y sus dimensiones han roto todo sentido de la proporción. ¿Qué tienen que ver Ciudad de México y Tarragona, Lagos y Toledo? La alternativa a la globalización actual no puede ser ni un municipalismo autosuficiente, ni un municipalismo capitalista centrado en la promoción las ciudades-marca. Necesita replantearse cuáles son las dimensiones, los espacios y los tiempos de la vida en común para pensar y ensayar, desde ahí, formas de convivencia y de confederación territorial, humana y política de alcance transnacional y transfronterizo.

Viví, noche tras noche, los efectos de la tensión creciente y cada vez más evidente entre cooperación interurbana y rivalidad entre el valor de mercado de las ciudades a través de las conversaciones con mi madre, mientras nos preparaba la cena, aún con el traje de chaqueta puesto. Pasaba del despacho del Ayuntamiento a la cocina de casa sin cambiarse y, mientras la veía cocinar a punto de mancharse explicaba, con frases llenas de nombres, de anécdotas y de historias entre trágicas y divertidas, en qué se estaba convirtiendo su trabajo. Me gustaría que hubiera podido ver que lo que ella intuía en silencio y no se atrevía a compartir más allá de la intimidad de la cocina, porque políticamente no estaba bien visto, era

verdad. En esos años, el consenso como forma de censura no sólo afectaba a las disidencias, sino también a la crítica interna. ¿Quién podría dudar y hacer dudar del «modelo Barcelona» y de su carácter de referente político e incluso moral? Los estragos que padece la ciudad actual confirman las inquietudes de entonces, así como la falta de referentes para la Barcelona de hoy es consecuencia del poco debate crítico de esos tiempos.

Cosmopolitismo de los pobres

La globalización estuvo acompañada de un debate académico y mediático sobre el cosmopolitismo que a muchos de nosotros no nos interesó demasiado. No fue un concepto en disputa ni siquiera para muchos de los que nos sentíamos interpelados por el movimiento antiglobalización. Tampoco era un tema sobre el que se leyera o debatiera entre mis compañeros de la Facultad de Filosofía. Recuerdo que incluso en cuarto o quinto de carrera tuvimos un curso muy específico dedicado a los textos que Kant escribió sobre historia, derecho y política, donde se ponen las bases del concepto moderno de *cosmopolitismo*. Tampoco este curso provocó ningún debate sobre nuestra actualidad, ni europea ni mundial. Podía ser culpa del profesor, que era un gran especialista, pero como muchos especialistas no hacía de la lectura una palanca para la interpretación del presente. Pero tampoco recuerdo que los estudiantes pidiéramos otra cosa ni nos inquietara la cuestión. Hijos de la globalización, ¿por qué no nos sentíamos ciudadanos del mundo?

El debate sobre el cosmopolitismo se planteaba desde un imaginario jurídico-estatal continuador del despotismo ilustrado del mismo Kant. Básicamente, la cuestión que se discutía era: en un mundo globalizado por los transportes, las comunicaciones, el mercado y las finanzas, ¿es preciso un gobierno mundial? ¿Bajo qué forma? ¿Y con qué estatuto jurídico y político? Más allá de sentirnos parte de la humanidad, o implicados en el destino común de los seres humanos, ¿podemos pensarnos como ciudadanos de un Estado mundial, en condiciones de igualdad y de universalidad? Estas preguntas, elaboradas entonces por autores como

David Held, Ulrich Beck o Jürgen Habermas, no sólo aspiraban a dar una respuesta política a la globalización económica, sino que tenían dos trasfondos muy concretos: la construcción política europea, que se encontraba en un punto de inflexión que ya permitía entrever su crisis actual, y la guerra, que después del paréntesis simulado de la guerra fría, había reaparecido, con toda su crudeza, en los Balcanes y en la Primera Guerra del Golfo.

El cosmopolitismo pretendía dar una respuesta a todas estas cuestiones desde la construcción de soberanía, entendida como poder estatal o supraestatal, pero desde los Estados. Nosotros, mientras, prestábamos atención a otros aspectos del mundo globalizado: en primer lugar, a la denuncia de la relación entre la globalización económica y la guerra. En segundo lugar, a la crítica a los fundamentos de la Unión Europea y de su proyecto político, que simplemente traducía los intereses de la Europa del capital y de la guerra. En tercer lugar, las filosofías de la diferencia nos habían enseñado a ir con cuidado con los conceptos abstractos y totalizantes, como podía ser el de *cosmopolitismo*, porque reproducían las tendencias eurocéntricas e imperialistas que habían impulsado la colonización desde sus paradigmas universalistas. Mientras los grandes intelectuales europeos del momento predicaban un nuevo cosmopolitismo, los movimientos sociales de base y los estudiantes que no éramos nadie buscábamos referentes en las filosofías de la diferencia, aprendíamos de las campañas contra los grandes organismos supranacionales, como el FMI o la misma UE, nos reconocíamos en el anonimato zapatista y nos sentíamos llamados por su invitación a hacer muchos mundos dentro de este mundo.

«Entendemos que la diversidad es nuestra fuerza», decía la *Carta a la ciudadanía* de la Campaña contra la Europa del Capital y de la Guerra del año 2002. Esta diversidad no era la de las fiestas de la multiculturalidad ni la que dos años después invocaría el Fórum Universal de las Culturas de Barcelona. No era una diversidad domesticada y folclorizada, no era una diversidad como base para la colección de identidades, sino la que tenía que ver con la descentralización de las decisiones, la de la pluralidad de los mensajes sociales discordantes que se enriquecen entre sí y la que, sobre

todo, estaba dispuesta a aprender de los entornos vitales de cada cuál como punto de partida de una politización de la vida en común. ¿Dónde empieza y dónde acaba un entorno vital? ¿Dónde empieza y dónde acaba la complicidad que da forma y sentido a un *nosotros*? Esto es lo que deseábamos empezar a pensar de otra manera, lejos de los parámetros de la identidad, del reconocimiento y de la representación. Cuando el pensamiento y el mundo se hacían únicos y lucían esta unidad con arrogancia, nosotros seguíamos las pistas de todo lo que no cabía en él, de lo que desbordaba esta unidad, de lo que escapaba a su código y no se dejaba representar. Éste era el sentido que tenía para nosotros la diferencia, leyendo a Deleuze y a otros filósofos franceses, aprendiendo del feminismo y siguiendo, día a día, los comunicados del subcomandante Marcos.

No queríamos caber en este mundo único que se estaba gestando. No queríamos ser sus ciudadanos sino sus desertores, sus partisanos y sus contrabandistas. La unidad del mundo global dejaba muchos mundos y formas de vida en los márgenes, en la sombra, excluidos. Nos dedicamos a rastrearlos, en el pasado y en el presente. El futuro lo dejamos de lado, quizá demasiado. Foucault nos daba unas pistas. La antropología de Marcel Mauss o de Pierre Clastres, otras. La filosofía de Deleuze y de Guattari nos situaba en un presente que no era el de nuestra actualidad política, que no nos interpelaba, sino la de un devenir del que sí formábamos parte, porque cualquiera de nosotros que no encajara en los códigos mayoritarios de la representación, estaba en posición de constituir una potencia, una latencia, una virtualidad de la que podían nacer alianzas y formas de vida impensadas.

En noviembre de 2004 di la que recuerdo como mi primera conferencia en solitario en un «sitio importante». Era en el MACBA, dentro de unas jornadas tituladas «Otras estéticas geopolíticas». Partiendo de lo que habían sido las movilizaciones colectivas de ese mismo año y del anterior, me aventuré a hablar de la aparición de un «común sin comunidad». Recogía la experiencia de los movimientos contra el Fórum, en Barcelona, y contra la Guerra de Irak, en el mundo entero. ¿Quiénes éramos aquellos que nos habíamos expresado, que nos habíamos implicado o que nos habíamos

simplemente encontrado en ellas? Me referí a esa experiencia colectiva como la de un común sin comunidad, porque no se trataba de una suma de diferencias con sus demandas y sus reivindicaciones, pero tampoco de comunidades realmente conscientes y articuladas. ¿Qué nos hacía sentir que teníamos algo en común ante la farsa del Fórum y ante la indignación que nos provocaba el inicio de la guerra global contra el terrorismo? No era solamente la denuncia de la injusticia. Era algún sentido compartido, aunque no organizado, que quizá no sabíamos articular. ¿En qué podía consistir este sentido, si no se basaba ni en el reconocimiento de una comunidad concreta ni en la proyección de una universalidad abstracta?

Se abría una tierra extraña donde ya no sólo nos fugábamos del sentido único y totalizador del mundo que se estaba conformando, sino que nos encontrábamos en sus grietas, y donde me pareció pertinente intentar pensar este común sin comunidad. Era, seguramente, el punto de partida de lo que después reflexionaría a partir de la idea de *mundo común.* En ese momento la idea provocó una triple indignación, directamente expresada esa misma tarde, que me dejó helada, por lo inesperado de las reacciones. En primer lugar, el organizador del ciclo, sentado en la mesa, a mi lado, casi saltó a mi cuello: «¿Cómo puede ser que hables de *común* cuando los movimientos sociales defienden, hoy, la diferencia?» Ésta fue la primera impugnación. La segunda vino de una conocida filósofa que estaba sentada entre el público, venerada por las diferencias más extremas del mundo global, que me trató con condescendencia y atacó mi defensa final de una educación como práctica colectiva en la que poder hacer experiencia de lo común. Apelar a la educación le parecía una trampa más del capitalismo y de sus planes de formación para toda la vida, como si la tradición de los ateneos y de la autoemancipación popular y obrera a través de la educación no hubiera existido nunca. Finalmente, una amiga cercana, la amiga que hacía pocos años había dejado su trabajo y su familia para ir a vivir al Laboratorio de Madrid, me soltó ya cenando: «Un común sin comunidad es un concepto burgués. Sólo pueden prescindir de la comunidad quienes se bastan a sí mismos como individuos y éstos siempre han sido los burgueses». Ante la triple objeción, me llené de silencios, dudas y preguntas. Sólo un amigo

canadiense, que porque no acaba de entender el catalán se fijaba más en el lenguaje corporal que en el contenido del discurso me dijo: «Eres una filósofa que respira». Me lo tomé con ironía: supongo que sólo me quedaba tomar aire y respirar a fondo… Y seguir estudiando y trabajando aún más a fondo. Había un mundo común, que apenas empezaba a entrever, que no era el del cosmopolitismo abstracto, jurídico y estatal de los intelectuales de la socialdemocracia europea, pero tampoco el de las comunidades cerradas sobre sí mismas.

Diez años después, en noviembre de 2014, me encontré con el compromiso inesperado de tener que hacer una breve intervención precisamente sobre cosmopolitismo en la escena misma de la Ópera de Lyon, en el escenario y con el auditorio lleno. Viajaba hacia esa maravillosa ciudad, con ganas de pasear y de redescubrir sus pasajes y rincones, cuando los organizadores de las jornadas a las que me dirigía, Mode d'Emploi del centro cultural Villa Gillet, me llamaron, ya al pie del avión. Arjun Appadurai, el pensador indio, había fallado en el último minuto para la sesión inaugural y me pedían que ocupara su lugar, junto con un arquitecto parisino, un sociólogo de transportes y el alcalde de la ciudad, un hombre de izquierdas y especialista en estoicismo, que precisamente es el punto de partida del cosmopolitismo clásico. Sin pensarlo mucho, y sobre todo por la curiosidad de pisar la escena de la Ópera remodelada en rojo y negro por Jean Nouvel, dije que sí. Tenía pocas horas hasta la noche, las que me había guardado para pasear. Así que tenía que improvisar una posición sólida sobre esa cuestión, el cosmopolitismo, que durante tantos años había esquivado. En aquellos momentos ya había publicado el libro *Un mundo común* (Bellaterra, 2013). Era el momento de clarificar posicionamientos. No tenía ningún libro a mano, ni wifi para consultas de última hora. Pensando sólo desde lo leído y desde lo vivido, ensayé un ejercicio de pensamiento situado: ¿quién está hoy en condiciones de ejercer de ciudadano del mundo, más allá de ser o no ideológicamente consciente de ello? Desde esta pregunta, las geografías del cosmopolitismo se me aparecían más vinculadas al mundo del trabajo que al de las ideas, al de los afectos que al de las leyes, al de las guerras más que al de las culturas y al

del medio ambiente más que al de la historia política de los Estados, sus fronteras y sus identidades. Trabajos, afectos, guerras y medio ambiente: son las coordenadas de una geografía variable que dibuja sus contornos en un mundo que no es único, pero sí común, no porque haya un gobierno mundial, sino porque la vida, ejercida a través de los verbos *trabajar, amar, matar* y *sobrevivir* es un problema común. Desde este punto de vista, el compromiso con un mundo que compartimos no es una opción política, ética o ideológica. Es una condición social, natural y cultural de la que no se puede escapar. No es un ideal, sino la realidad cotidiana de mucha gente. Su cosmopolitismo es el de las vidas anónimas que aprenden los idiomas de donde van a trabajar; de los amores anónimos que crean mundos y formas de vida más allá de sus identidades; de las muertes anónimas que no han escogido morir por sus banderas, sino que encuentran su fin en nuestras fronteras. Un cosmopolitismo concreto, capaz de hacer universal cualquier forma de vida, por singular que sea. Un cosmopolitismo al margen de los proyectos del poder. Un cosmopolitismo sin Estado. Apátrida incluso, en algunos casos. Pero no en el sentido de no tener vínculos, sino desde la potencia de recrearlos a cada instante, desde la necesidad. La globalización capitalista, en cambio, no es apátrida, sino mercenaria. Y no es desertora, sino traidora. La globalización capitalista, con su proyecto económico y con su correspondiente proyecto político, no sería la base, por tanto, de ningún cosmopolitismo real, porque no hace del mundo su polis, sino que su proyecto de unificación arrasa cualquier polis, cualquier lugar de vida en común.

Preparando estas páginas he releído *La paz perpetua* de Kant, en el ejemplar de Tecnos subrayado durante ese seminario especializado del último curso de la carrera. He confirmado así que el proyecto de Kant es un plan de los Estados y para los Estados. Pero hay un suplemento al texto que es interesante, donde Kant dice que la única garantía de que este plan de pacificación a través de la federación de los Estados se cumpla no es el progreso moral ni la buena voluntad, ya que no se puede confiar en nuestro uso de la libertad. La única garantía es la naturaleza. Sólo ella puede garantizar que la humanidad se encamine hacia algún tipo de organización

según el derecho cosmopolita. Kant se refiere a la naturaleza como la lucha que los hombres tienen que librar con el medio y entre ellos para sobrevivir. Una discordia derivada de la necesidad que poco a poco iría tejiendo alianzas estables para evitar la destrucción total de unos por otros. Leyendo estas reflexiones de Kant creo que podríamos decir que el cosmopolitismo real, en última instancia, no puede derivarse de la historia humana, ideada y desarrollada desde la libertad, sino que tiene que ver más bien con la historia natural, que es aquella de la que participamos en tanto que seres necesitados. Esta intuición kantaniana, añadida como un anexo y olvidada en la interpretación despótico-estatalista de la parte principal del texto, toma hoy plena vigencia: el cosmopolitismo ya no es un proyecto utópico de los Estados ricos y de sus privilegiados habitantes, sino la condición inevitable de la especie humana en tiempos del Antropoceno. Nos guste o no, el mundo se ha hecho uno. Uno solo. Puede ser una casa común o un patio en disputa permanente. La tierra de acogida o la tierra destruida. Pero lo que ya es indiscutible es que en el mundo estamos todos, reunidos por nuestras diferencias y separados por nuestras desigualdades, pero todos embarcados y sin rumbo asegurado. El cosmopolitismo de los pobres no es una comunidad ideal ni tiene garantías. Es un común sin comunidad al que podemos llamar simplemente mundo, nuestro mundo, que hoy está terriblemente amenazado por nosotros mismos.

Un grito de asco contra la miseria cotidiana

> La violencia de la moneda excluye y obliga al trabajo. El dinero gratis, en cambio, bloquea ese código y ataca la realidad. El dinero gratis es una moneda viviente. Moneda porque es el resultado de un extraño intercambio: expropiación de mercancías, desvío de la lógica del capital. Viviente, porque justamente por el modo de dársenos es una victoria contra el miedo y la soledad. Como moneda viviente que es, el dinero gratis no se pliega jamás al código. Por eso el dinero gratis no se pide, se impone. Más exactamente, nos damos dinero gratis. (…) El dinero gratis nos libera del dinero. Si la realidad ha enloquecido tenemos que inventar conceptos delirantes. El dinero gratis no nos pertenece: es de todos y, a la vez, de nadie.

Dinero Gratis arrancó a finales de los años noventa, en el local de la calle Aurora de Barcelona, cuando el Raval estaba aún en construcción. Era una callejuela con mucha historia cuando apenas se estaba abriendo la Rambla del Raval. Allí nos reuníamos una serie de gente para hacer política nocturna y subvertir la vida, como solíamos decir. Como ya he explicado antes, compartíamos el local con la editorial y distribuidora Virus. Nuestros encuentros, creaciones y movilizaciones tenían lugar sin ordenadores, sin diseño, sin redes, sin *e-mail.* Sentíamos que la ciudad olímpica se resquebrajaba y que de sus grietas salían, por fin, alientos, complicidades y formas de vida que nos devolvían las ganas de poner el cuerpo en la ciudad. Pero también sentíamos que en esas grietas se filtraba el dolor que el triunfalismo de los felices noventa escondía, no sólo en Barcelona, sino en las otras ciudades-empresa del capitalismo global. Empezamos a hablar de todas estas cuestiones. Recuperábamos la historia del rechazo obrero y contracultural del trabajo. Leímos las propuestas de renta básica que llegaban de otros países. Continuábamos la tarea de revistas, como *Indolencia,* que en los años ochenta ya habían planteado estas cuestiones.

También empezamos a poner en palabras un presente del que costaba hablar en nombre propio: la incipiente precariedad, el paro de las personas de más edad, el hambre escondido en las grandes ciudades, el encarecimiento de la vivienda… Recogíamos, en pequeñas octavillas, manifiestos y poemas eso que sabíamos que todos sabíamos, pero que aún no sabíamos cómo decir. Todo aquello que empezaba a estallarnos en medio de la vida y que entonces sólo parecía un secreto, un maleficio privado, una pesadilla de unos pocos fracasados dentro de ese inmenso campo de juego que eran «las prisiones de lo posible». En ese contexto, nació una expresión paradójica y grotesca: Dinero Gratis. La explicábamos de esta manera:

> La campaña Dinero Gratis no nace vinculada a ningún evento político concreto. Tampoco es una reivindicación. Es una propuesta de experimentación que da nombre al malestar compartido por precarios, parados, asalariados..., por ti, que tan poco tienes que ver conmigo... y por mí que ni siquiera sé lo que soy. Es el malestar de todos los que nos resistimos a las formas de sumisión que el dinero reparte e impone, por medio de sus dos armas implacables: el miedo y la soledad. Cuando las cuestiones más importantes que definen tu trabajo son «a cuánto te pagan la hora» y «cuántas semanas dura tu contrato», está claro que tu precariedad es sólo tuya, tu hipoteca es sólo tuya, tu fracaso es sólo tuyo... y tu resistencia, si la soportas, también. Dinero Gratis no inventa nada, porque tú lo sabes ya todo: es el grito adormecido en el miedo que regula tu vida, es el canto que silencias porque te hace enloquecer, es la risa que contienes porque haría temblar los cristales de tu oficina. Pero la campaña Dinero Gratis lo tiene todo por inventar. No tiene fechas. No tiene prisa. Pero la anima una terrible urgencia: la que se hace sentir cada día cuando suena, en cada casa, el despertador. Aliada de todas las formas de resistencia que de una forma u otra desocupan, sabotean y reinventan esta vida tan insoportable, la campaña Dinero Gratis no es la organización de un movimiento político más: nace como un grito de asco contra la miseria cotidiana.

Ese grito de asco recibió forma gráfica y se convirtió en una campaña de guerrilla de la comunicación cuando las recién creadas Agencias en el MACBA se ofrecieron a «trabajar para nosotros». Ésta era la idea de Las Agencias: articular un espacio en el que el diseño sirviera para intervenir de manera creativa y cómplice a la vez, para vehicular las ideas y las nuevas realidades colectivas que estaban surgiendo en ese momento en Barcelona, ya fuera en el movimiento antiglobalización, ya fuera en los proyectos locales de la ciudad. Dinero Gratis fue la primera campaña gráfica que

desarrollaron Las Agencias y nosotros, sus primeros interlocutores en la ciudad. Desde ese momento, los carteles, los adhesivos y las cintas de Dinero Gratis pasaron a formar parte del paisaje de las calles de Barcelona y de otros lugares del mundo. Especialmente, en la secuencia de contracumbres del movimiento antiglobalización. Dinero Gratis se convirtió, así, en un logo. El grito de asco se había convertido en un diseño bonito.

Sin embargo, nunca dejó de ser inquietante, perturbador, tanto para aquellos que creían en la dignidad del trabajo y en la moralidad del dinero, como para aquellos que, al contrario, rechazaban radicalmente la monetarización de la vida.

El grito de Dinero Gratis abrió un espacio de violencia y complicidad. Violencia contra la violencia monetaria y su código binario (tener / no tener dinero) que nos obliga a trabajar y nos empuja a la precariedad o a la exclusión. Violencia contra el sentido común que justifica esa misma violencia con argumentos sobre la dignidad del trabajo y sobre la necesidad de someterse para ganarse la vida. Y violencia también contra el purismo de muchas posiciones alternativas que simplemente se construyen sobre la negación del dinero como algo «sucio», como si la «vida otra» fuera una vida angélica o una vida felizmente pobre.

Pero Dinero Gratis era también una contraseña de complicidad: complicidad con todas las resistencias a esas formas de violencia. Complicidad con el sufrimiento silenciado bajo los yo-marcas y sus proyectos, bajo ese espejismo de la sociedad sin clases y sin ideologías que aún entonces parecíamos habitar; complicidad, finalmente, con un querer vivir que se afirmaba a través de las luchas, de las reapropiaciones, de las okupaciones y de la apertura de espacios de vida, del aprendizaje de lo colectivo y de la alegría que con ello se producía. Todo eso era Dinero Gratis: toda esa violencia y toda esa complicidad. Todo ese malestar que sufríamos individualmente y toda esa riqueza que aprendíamos a darnos colectivamente.

Dinero Gratis irrumpió en la ciudad-empresa cuando ésta empezaba a hacer aguas, pero aún mostraba su brillo y muchos se aferraban aún a sus

promesas de hacer de todos nosotros ciudadanos-clientes y ciudadanos-emprendedores. Aún no sabíamos que esto significaba, básicamente, convertirnos en ciudadanos endeudados. La identidad-trabajo ya no era el centro de la vida política y social, pero el empeño de trabajar seguía organizando los tiempos, las relaciones y los vínculos. El desplazamiento del trabajador al emprendedor mantiene la estructura del trabajo, pero no la del salario. La cuestión es seguir trabajando, aunque sea por cuenta propia, y perpetuar así la idea de que el dinero se paga con vida, con tiempo de vida. Ya no importaba el qué del trabajo sino el cuánto del contrato por horas o de tu tasa beneficio o del índice de intereses. Flexibilización, empleabilidad: eso que ya hoy es claramente nuestro escenario devastador, se prometía entonces como la conquista de una vida más libre y excitante que, sin embargo, empezaba a proyectar ya las sombras del miedo de quienes no estarían a la altura de semejante transformación: los lentos, los demasiado viejos o demasiado jóvenes, los enfermos y los discapacitados, los sobrantes, los prescindibles. Decía el final del *Manifiesto de Dinero Gratis:*

> Nosotros somos sombras devoradas por el miedo que se pasean buscando un amigo. El miedo es el mensaje. La realidad es obscena porque no cesa de comer dinero. En su vagina introducimos monedas para comprar un poco de tranquilidad de cara al futuro. Nos cuesta admitir que no hay futuro. La realidad caga dinero, y nosotros acudimos corriendo en busca de migajas. ¿Cuándo nos atreveremos a escupirle su propia abyección?

Ese escupitajo era Dinero Gratis: un grito que escupía, a la vez, asco y alegría, malestar y ganas de vivir, de no tener que esperar a ese «mundo otro» para empezar a vivir. Añadíamos en otro manifiesto:

> Y ríete con Dinero Gratis... porque es absurdo, porque es alegre... y porque la risa se contagia... Haz sonar su carcajada, que es un don y una enfermedad... Dinero Gratis... ¿eso es lo que quieres?... ¡Pues invéntatelo!

Ese «¡invéntatelo!» era una invitación. Una invitación a enriquecernos desviando la lógica de valorización capitalista, inventando otros usos del

dinero que atravesaran la dualidad ganar dinero/gastar dinero a partir de la consigna «darnos dinero gratis». Darnos dinero gratis significaba compartir esa riqueza que no pagamos con nuestras vidas, sino que nos dan una vida más digna.

La experiencia de Dinero Gratis dio el salto a la gran pantalla con el largometraje *El taxista ful*. Rodado entre 2001 y 2004 bajo la dirección de Jo Sol y con la colaboración de Afra Rigamonti y Sergi Díez, la película abordaba la historia de un hombre mayor, parado de larga duración, como se decía entonces, que robaba taxis para trabajar. Encarnó el personaje nuestro gran amigo Pepe Rovira, que no sólo le prestó el rostro, sino también toda la consistencia trabajada y sentida de su vida. Más que robar, el falso taxista tomaba prestada una herramienta de trabajo cuando ésta estaba en desuso, es decir, cuando los taxis estaban parados, para poder ganar una renta dignamente. Este hombre existió realmente en las calles de la Barcelona de los noventa, su historia había salido en los periódicos, pero se le había perdido la pista. Sólo sabíamos que los taxistas le llamaban «el Taxista Ful». Recientemente, hablando de la película con un taxista, me comentó que no era el único y que historias como éstas seguían dándose actualmente. En el caso de este hombre, tuvimos que ficcionar su historia y contando con la libertad de la ficción, nos permitimos poner en relación su apuesta con nuestra manera de atravesar, también, la dificultad de tener una vida digna en la ciudad de Barcelona.

La ficción cinematográfica nos permitió insertar las desventuras del Taxista Ful en las aventuras de los amigos de Dinero Gratis y sus colegas okupas, activistas, abogados y artistas. En la película, el falso taxista, empeñado en trabajar dignamente, se hacía amigo de aquellos que okupaban y reciclaban porque rechazaban las servidumbres del trabajo. El que se daba a la fuga porque había querido ganarse la vida se hacía amigo de los que abrían una línea de fuga porque no querían perder la vida ganándosela. El de los taxis robados acababa conversando sobre la vida y lo que valoramos de ella, como el respeto, el afecto, la amistad, la dignidad, con los activistas que pegaban carteles de Dinero Gratis. Era una amistad imposible, como lo eran sus respectivas opciones. Por eso *El taxista ful* era

una película de final abierto. No por razones estéticas, sino por razones políticas: no podía acabar de otra manera que dejando inacabados los caminos de una apuesta compartida, aunque divergente, por vivir sin someterse a la resignación, al cálculo de la miseria o al campo minado de la competitividad. Ninguno de nosotros, ni el falso taxista, ni el colectivo subversivo, teníamos la solución. Nadie resolvía el problema. Pero desde el afecto y la complicidad se vislumbraba el desafío: el desafío de no bajar la cabeza ni rebajar la vida, el desafío de la vida en común y sus dificultades, el desafío de no aceptar una vida tasada y anestesiada por las fuerzas del capitalismo y por la constricción de una democracia falseada por el colorido de la multiculturalidad y por la tramposa interpelación de la participación ciudadana.

Después de *El taxista ful,* la campaña Dinero Gratis se eclipsó. Habían tenido lugar los atentados de Atocha, el movimiento contra la guerra, con su fuerza y su impotencia, el «pásalo» y la elección Zapatero y el Gobierno tripartito (PSC- ERC- Iniciativa) en Catalunya. Empezaron los años del *impasse*. O así los llamaríamos. A pesar de algunos logros, la sombra de dolor se ampliaba, y movimientos como V de Vivienda, que denunciaba la burbuja inmobiliaria, empezaron a anunciar lo que se avecinaba. Dinero Gratis aún puso su última huella en la famosa campaña de V de Vivienda, «No tendrás casa en la puta vida»... «Ni vida en tu puta casa», añadía Dinero Gratis. El grito de asco contra la miseria cotidiana seguía apostando por asociar la lucha por los derechos fundamentales con la transformación de nuestras vidas, dentro y fuera de casa, en el espacio público y en la intimidad.

Ahora que han pasado casi veinte años de los primeros esbozos de Dinero Gratis, todavía los recuerdo dibujados a lápiz en un folio blanco. La campaña ha callado, pero el grito está en la calle, bajo muchas otras formas. No hace falta reivindicar su memoria ni saber que existió para saber, hoy, de qué miseria están hechas nuestras vidas plegadas a la violencia monetaria. Cuando hablábamos de Dinero Gratis nadie hablaba de dinero. Ahora todo el mundo habla de dinero, del poco dinero con que llegamos a malvivir. Pero hemos olvidado Dinero Gratis. Sin embargo, la separación entre la

vida y el trabajo cada vez es más grande. La grieta está abierta. Puede ser el camino infinito que tenemos que recorrer una y otra vez para no llegar a fin de mes a pesar de haber trabajado de sol a sol. O puede ser la distancia que nos exige encontrar otras respuestas que garanticen la vida material y la subsistencia digna, independientemente de la captura de nuestras vidas en la miseria laboral. Dinero Gratis está hoy en el retorno del cooperativismo y de la economía social y solidaria, en las formas colectivas de producir y de consumir, de cultivar, de construir, de criar y de envejecer. En la defensa de la renta básica. En la deserción de muchos jóvenes que no quieren hacer de su vida un curriculum tasado. En la ciudad común, que teje mundos de apoyo mutuo contra la ciudad-marca y sus monstruos depredadores. Y en cada mirada insumisa que reaprende a ver este mundo como un mundo común.

Espacios de vida

Hay cosas que, si llegan, cambian del todo la relación con la vida colectiva: el trabajo, la enfermedad y los hijos. En mi caso, las tres llegaron una tras otra entre los años 2000 y 2007. El cáncer de mi madre, que murió en 2002 tras dos años de tratamiento, el inicio de mi trabajo en la Universidad de Zaragoza en 2003 y la llegada de mis hijos mellizos en 2007. Fueron tres oleadas que alteraron profundamente el compás de mi implicación con los colectivos, con el día a día de los acontecimientos y con la ciudad.

El idilio durante el cual había podido compaginar a pleno rendimiento el activismo y mi vida de estudiante de doctorado con beca se cerró de golpe. La simbiosis perfecta entre el estudio y la acción, entre la soledad de día y las reuniones y encuentros por la noche, entre mi habitación y el local de la calle Aurora, entre los libros y la calle, entre el amor y la amistad, entre el *yo* y el *nosotros* pasó a tener el tiempo pautado y limitado. Empezaba la disociación de tiempos y espacios de vida. Por un lado, sabía que la beca de doctorado era una tregua de cuatro años que difícilmente podría prolongar, porque el tipo de filosofía a la que me empezaba a dedicar no estaba entre los temas prioritarios que obtenían financiación extra a través de los programas de investigación competitivos. Contaba, pues, con que a partir de 2002 tendría que trabajar. Lo que no podía imaginar es que la vida laboral me llevaría hasta Aragón, primero a Teruel, durante dos cursos, y después a Zaragoza. Por otro lado, lo que aún podía imaginar menos es que con cincuenta y cuatro años mi madre enfermaría y que dos años después, nos dejaría.

Mi generación no fue todavía la del consumismo desaforado y de los viajes *low cost*. Gran parte de nosotros no fuimos de Erasmus, como mucho hicimos un Inter Rail, y disfrutamos de un ocio bastante austero. Habíamos nacido durante la primera mitad de los años setenta y nuestros padres habían sufrido la crudeza de la postguerra. No teníamos de todo. Pero sí que crecimos con la idea de la disponibilidad total del tiempo de nuestras vidas. Quizá éste fue el sentido de la libertad que nos transmitieron los padres de la postguerra: que la vida es para vivirla plenamente. No atarnos era nuestra consigna. No nos inquietaba el empleo y menospreciábamos a los que habían estudiado pensando en «las salidas», el dinero, la seguridad y el éxito. No pensábamos aún en tener hijos. Teníamos recursos para tirar adelante con muchos proyectos, que siempre aparecían de alguna manera. No teníamos grandes necesidades pero sí mucho tiempo y mucho margen. Las primeras experiencias laborales y el encuentro inesperado con las ataduras de los cuidados fueron, pues, por lo menos para mí, experiencias inesperadas y contradictorias.

Leí las primeras noticias sobre la cumbre de Seattle contra la Organización Mundial del Comercio desde el hospital, donde realizaban las pruebas iniciales a mi madre. Eran los primeros días de diciembre de 1999. Esa Navidad sabríamos ya qué teníamos entre manos, pero mientras tanto las dos leíamos con entusiasmo y sorpresa lo que llegaba de esa extraña y utópica ciudad norteamericana de la que ni siquiera sabíamos pronunciar bien el nombre. Con Seattle, los colores de sus manifestaciones y el contrapunto negro de su *black block,* se abrió una conexión con el mundo que ampliaba y a la vez relacionaba entre sí fenómenos, realidades y colectivos que poco tiempo antes ni siquiera se conocían. Desde el sofá verde del hospital, veíamos cómo mil cuatrocientas organizaciones diversas convocaban aquellas movilizaciones que bloquearon la ciudad durante días. Las reivindicaciones laborales, ambientales, culturales, feministas, económicas y políticas se concentraban, sin perder su riqueza y su diversidad, en un solo gesto: impedir que los supuestos amos del mundo celebraran su reunión. Seattle globalizó aquella determinación, nueva en el lenguaje del activismo político reciente, de bloquear los edificios donde se

tenían que reunir los dirigentes de la globalización económica. Poner el cuerpo para parar el mundo, su expropiación y su destrucción, nos devolvía la palabra: *Whose world? Our world!* «¿El mundo de quién? ¡Nuestro mundo!»

Mientras leíamos e intentábamos comprender estas novedades, mi hermana estaba en Brasil, preparando una beca doctoral para quedarse a estudiar antropología allí durante cuatro años. Obtuvo la beca, pero la enfermedad de mi madre le hizo renunciar y volver. Barcelona no nos dejaba escapar tan fácilmente, parecía… Aunque al final, una vez fallecida mi madre, ella sí se fue y pasó unos años importantes de su vida en Holanda. Hay maneras de irse para volver mejor, como creo que hizo ella, y maneras de quedarse para no estar nunca del todo, como he hecho yo durante mucho tiempo.

Los dos años clave del movimiento antiglobalización los pasé yendo y viniendo del hospital a las asambleas, de casa de mi madre al local de la calle Aurora, de los despachos de los médicos a las okupaciones de calles y de universidades. No podía alargar los tiempos tras las asambleas y reuniones, ni pude sumarme a ninguna de las caravanas que en esos meses salieron hacia Praga, hacia Florencia o hacia las fronteras europeas. A pesar de la insatisfacción y la rabia por no poder vivir del todo lo que estaba ocurriendo, me llevé de esa contradictoria situación un aprendizaje personal y político fundamental: que no siempre se puede estar presente ni disponible y que por lo tanto hay que aprender a compartir y a confiar en los demás desde la distancia. Lo colectivo no es solamente aquello que directamente hacemos con otros, sino la posibilidad de que lo que otros hacen y deciden sea expresión de un *nosotros* capaz de acoger nuestras ausencias. Aprendí, pues, a no estar sin dejar de estar. Y a saber estar en la retaguardia sin desvincularme.

Esta primera experiencia forzosa y dolorosa de la no disponibilidad total de una misma y hacia el colectivo fue un aprendizaje fundamental que me preparó, sin saberlo, para lo que vendría después: mi vida laboral en Aragón y la maternidad, unos años después. El trabajo y los hijos hacen desaparecer de la vida colectiva a muchos compañeros y compañeras, quizá porque no

encuentran cómo conjugar el dentro-fuera, la intermitencia, la complicidad en la interrupción, la disociación de mundos, el vínculo intermitente pero persistente. «O una cosa o la otra»: parece que a veces sólo quede rendirse a esta evidencia. Pero es una falsa evidencia. La vida es conjugable, siempre que no se pretenda hacerlo todo a la vez y mal. Frente a la frustración del «no llego a todo», prefiero la perseverancia del «no pretendo vivirlo todo a cada momento». Suena a autoayuda, pero es todo lo contrario, porque no se trata de una receta de gestión del propio yo, sino de una condición para no dejar de mantenernos juntos cuando no podemos estarlo todo el rato. Y esta condición es irrenunciable si no queremos entregar la vida política a los profesionales, ya sea a los profesionales de la política, ya sea a los intelectuales profesionales. El sentido más radical del compromiso es aquel que entrelaza nuestras vidas más allá y más acá de la movilización, de la organización y de la acción permanente. Cambiar la vida pasa, necesariamente, por comprender, aceptar y acoger colectivamente sus límites. Pero nuestra cultura es la de la extralimitación. Hemos pasado del imaginario del sacrificio (el militante como mártir) al de la jornada sin fin (el militante emprendedor). Ambas son figuras desconfiadas y ególatras. La primera, porque sólo confía en lo que él pueda dar. La segunda, porque depende únicamente de lo que él pueda hacer. Poner el cuerpo para quemarlo. Lo hemos visto tantas veces. Militancias ansiógenas. Presencias agotadoras. Pavor a la retirada. Angustia en la normalidad.

Poniendo el cuerpo aprendí que el cuerpo no es sólo el tuyo. Que el tuyo, el otro y el otro dibujan continuidades discontinuas que son la verdadera trama de la vida en común. Que la disponibilidad y la presencia continuas son formas de captura de las fuerzas que lejos de abrir espacios de vida lo que hacen es quemar la vida, erosionarla en la excepcionalidad permanente. «Abrimos espacios de vida», decíamos cuando okupábamos y abríamos los edificios abandonados de la ciudad. Abrir espacios de vida es hacer de la vida misma, en todas sus dimensiones, un espacio de vida. Vida vivible, no sólo desde la coherencia purista y desencarnada de unas ideas, sino desde las tensiones, las contradicciones y los desencajes de la experiencia material. Materialidad de la carne, materialidad del dinero,

materialidad de las fuerzas finitas. El idealismo puede llegar a ser muy arrogante y autodestructivo. Frente a ello, pensarnos y encontrarnos desde la materialidad expuesta, necesitada y frágil de nuestras vidas invita a hacer de la humildad la fuerza más imbatible de la resistencia.

II

TOMAR LA PALABRA

El mundo no espera

El 13 de diciembre de 2002 unas doscientas personas se dieron cita en el centro social okupado Les Naus, en el barrio de Gràcia, para dar el tiro de salida a Espai en Blanc. Fue una fiesta insólita, por la mezcla de gente, de edades y de intereses que se encontraron allí. Hubo parlamentos, música experimental, recitales y baile. Presentamos el número 53 de la revista *Archipiélago,* cuyo dosier principal habíamos coordinado algunos de nosotros bajo el título «Programas de subversión». Con todo ello declaramos abierto un agujero, una grieta donde, en tiempos de pensamiento único, poder hacer de nuevo apasionante el pensamiento. Espai en Blanc nacía como el efecto de un encuentro: todo pensamiento es fruto de encuentro y provoca otros, y éste era el espíritu que en ese momento invocamos y que desde entonces no nos ha dejado de impulsar. Decía el primer manifiesto de Espai en Blanc:

> Sólo desde una actitud vanguardista podemos hacer frente a esta realidad. Vanguardismo no tiene nada que ver con la defensa de una vanguardia separada, portadora de un horizonte. No hay teoría revolucionaria ni hay horizonte revolucionario. La única vanguardia que Espai en Blanc asume es la que aspira a desaparecer, la que sin salvar a nadie nos hace a todos un poco más valientes. Actitud vanguardista significa entonces la defensa de un pensamiento crítico y experimental. La voluntad, en definitiva, de romper las linealidades temporales y hacer, así, de nuevo apasionante el pensamiento. El pensamiento crítico y experimental no se hace desde un pretendido *afuera*, ya que sólo hay un mundo en el que habitamos. Dentro pero al margen, clandestinos en la superficie de la vida: nunca complacientes ni cobardes. Hoy en día no nos espera ninguna misión histórica. Hemos conquistado los sueños, pero hemos perdido la realidad. Ahora se trataría de destruir esta realidad que carga con el peso de la obviedad. Destruir la realidad para liberarla y liberarnos.

Eran tiempos en que se podían presentar desafíos como éste sin que nadie pidiera explicaciones del tipo: «Pero ¿esto qué es, un colectivo, un grupo, una revista o un proyecto cultural?». Las categorías conocidas nos aburrían, nos sobraban, no nos servían. Decíamos que queríamos crecer en los márgenes sin ser marginales, y se entendía. Que no éramos un grupo, sino una alianza de amigos, y se aceptaba. Que nuestro pensamiento estaba hecho de silencio y de rumor, de interrupción y de conspiración, y se deseaba formar parte de ello sin necesidad de identificaciones ni de reconocimientos.

> Para constituirse en tanto que gesto abierto y radical el espacio ha tenido que ser desocupado de orden. Y para seguir siendo ese gesto abierto y radical que deseamos, deberá continuamente ser vaciado...
>
> De espectacularidad. Debemos apostar por un trabajo de elaboración conceptual y de creación lento con la máxima voluntad de exigencia.
>
> De jerarquías. Que no haya una división entre pensantes y ejecutantes, ni separación entre los distintos saberes.
>
> De sentido. El imperialismo del sentido que llega a todo nos obliga continuamente a preguntarnos por el sentido de todo lo que hacemos, y entonces, no hacemos nada.
>
> De promesas. No tenemos ninguna misión que cumplir ni demasiada prisa. Un poco sí. No ofrecemos nada, sino que cada uno pueda realizar su propio desafío.

Espai en Blanc nació como una propuesta de pensamiento crítico y experimental que quería hacer de la colectividad, o del pensar juntos, una condición del pensamiento crítico. Una colectividad no es una mera suma de personas ni una colección de ideas. Implica entenderse desde contextos y problemas compartidos. Pide, por tanto, elaborar el sentido de estos contextos como la primera condición para poder pensarlos. Si algo caracteriza la labor de Espai en Blanc, a pesar de su diversidad, a lo largo de tantos años, creo que es precisamente esta idea: que la teoría no es un producto, sino una situación, y que no se define por su objeto de estudio, sino por sus efectos. Pensar es pensarnos y entender el mundo es poder inscribirse en él, juntos, con capacidad crítica y transformadora.

Diciembre de 2002 era un momento de tránsito, de *impasse*, como diríamos después. Un año antes no sólo había tenido lugar el atentado

contra las Torres Gemelas de Nueva York y Carlo Giuliani había muerto a causa de un tiro de la policía durante la contracumbre de Génova, sino que había estallado la crisis argentina, que anunciaba lo que no tardaría en pasar en el sur de Europa. Los bancos cerrados, el corralito, las caceroladas, las clases medias empobrecidas, los exilios de jóvenes buscando el futuro que se acababa de volatilizar, los barrios populares devastados, el retorno del populismo… Argentina era nuestro futuro y así lo entendimos, gracias a la complicidad con otro colectivo de pensamiento con quien en ese momento iniciamos un activo intercambio, complicidades y amistades personales: el Colectivo Situaciones.

Más cerca, otra imagen venía a anunciar el mundo en el que estábamos entrando de manera irreversible: el hundimiento del *Prestige* delante de las costas gallegas en noviembre de 2002. *Chapapote:* una palabra hoy casi olvidada que se convirtió en el emblema de un tiempo que había escondido la porquería que entonces nos estallaba en la cara, ensuciaba las costas y nos pringaba el alma, las suelas de los zapatos y las manos. La gente autoorganizada sacando el chapapote del mar, de la arena y de las rocas con sus propias manos es para mí la imagen que se corresponde con la de los socorristas que actualmente sacan, también con sus frágiles manos, a los refugiados sirios y a los migrantes africanos de las aguas del Mediterráneo. Dos catástrofes anunciadas que, a pesar de su previsibilidad, no tienen ninguna respuesta consistente por parte de los poderes políticos. Todo lo contrario. Sólo la gente y sus manos, entregados a la labor inacabable de sacar del mar al testimonio de nuestra miseria.

En estas circunstancias, y visto lo que tenía que venir inmediatamente después, la puesta en marcha de Espai en Blanc podía parecer un gesto gratuito, un lujo intelectual más propio de tiempos de bonanza, un juego lúdico-festivo, infantil y narcisista. ¿No estábamos entrando, ya, en el tiempo de la emergencia? ¿Por qué no lo veíamos así y reaccionábamos de manera más útil y efectiva? ¿Qué podía aportar un pensamiento experimental, con convicciones pero sin recetas, a la gravedad creciente de una globalización impulsada por la violencia económica, ambiental y bélica? ¿De verdad pensábamos que juntos subvertiríamos la vida? De todo

esto nos acusarían, a lo largo de los años, algunos compañeros. Acusaciones profundas, dudas y sospechas que conducirían incluso a rupturas personales muy dolorosas. La cuestión era y sigue siendo: ¿qué quiere decir confiar en que el pensamiento puede transformar y subvertir la vida?

Tomar la palabra no es tomar el poder. Y la radicalidad del pensamiento, por sí misma, no reinventa el mundo de cero. Una de las cosas más inquietantes que he descubierto y vivido en estos años es la confusión de alguna gente entre la palabra y la realidad, una literalidad enfermiza entre lo que decimos y lo que hay, entre el discurso y los hechos. La virtud de la palabra crítica es, precisamente, la de abrir una distancia entre nosotros y el mundo. Una distancia que no es neutral ni inmunizadora, sino todo lo contrario. Es un descentramiento, un desencaje que permite alterar el punto de vista y tomar una posición no prevista por el orden establecido. Sin esta distancia no puede haber sentido del contexto ni del alcance de nuestras palabras. Es una distancia que busca la proximidad justa. Sin este sentido del contexto, sin lo que Wittgenstein llamaría un «juego de lenguaje», las palabras se imponen, solas, como verdades absolutas que nos condenan al fracaso, porque la realidad, al fin y al cabo, no está nunca a su altura. Tomar la palabra sin ser tomados por ella. Quizá de esto se trata. Es un arte, y como todo arte implica una dedicación y un aprendizaje, afinar la sensibilidad y la percepción, el equilibrio de un contacto con un mundo que necesita toda nuestra atención, pero que ni nos reclama ni nos espera.

El mundo no espera ni nos espera. Entonces, ¿por qué todo esto? ¿Por qué una apuesta de pensamiento crítico y experimental? ¿Y para quién? Yo diría que el pensamiento no es una solución, sino una condición sin la cual no hay ni habría nunca soluciones efectivas. Pero esta condición nos es continuamente expropiada y entonces nos encontramos atrapados, directamente, en la impotencia de nuestras soluciones imposibles. Una apuesta como la de Espai en Blanc trabaja en el campo de las condiciones. Una teoría que no se ocupe de elaborar las condiciones que nos permiten pensar de otra manera sólo puede acabar siendo o ideología o dogmatismo.

Por eso tomar la palabra no es atreverse a decir lo que uno piensa, sino atreverse a pensar más allá de lo que uno ya sabe. Lo que sabíamos, en ese

momento, es que la teoría revolucionaria heredada de la izquierda tradicional había quedado neutralizada bajo dos figuras impotentes: por un lado, el discurso autolimitado de los partidos de la izquierda parlamentaria, que aceptaba ese estado de cosas, es decir, la victoria del capitalismo y el pacto con sus dirigentes, como campo de juego. Por otro lado, la crítica postmoderna a cualquier orden del discurso, sin posibilidad de superarlo. Desde Espai en Blanc, nos propusimos salir de esta alternativa. Contra la impotencia de la teoría, reencontrar la potencia del pensamiento.

Cuando vida, pensamiento y política se encuentran, la palabra y el cuerpo se expresan en un solo lenguaje, capaz de desplazar todos los marcos reconocidos hasta entonces. Los verdaderos acontecimientos no vienen a confirmar las teorías, sino a mostrar sus presupuestos no dichos, los acuerdos silenciosos sobre los que reposan los contratos del lenguaje, como escribió Michel de Certeau. Fue precisamente este jesuita y sociólogo francés quien se refirió a la «toma de la palabra» a propósito del acontecimiento de Mayo del 68. Releo ahora el ensayo que le dedicó ese mismo año, aún en caliente, y encuentro en él indicaciones preciosas para pensar, hoy, la relación entre los acontecimientos de cuestionamiento radical y su relación con la teoría que pretende representarlos.

De Certeau opone la toma de la palabra a la cultura y a las interpretaciones «recuperadoras». Los acontecimientos críticos lo que hacen es abrir un agujero a través del cual la palabra puede atravesar lo que la cultura de su tiempo da por hecho, es decir, lo que permite saber y representar. Esto es lo que hacen los acontecimientos críticos y esto es lo que supuestamente tendría que hacer también, de manera sostenida y no sólo excepcional, el pensamiento crítico. Es decir, que el pensamiento crítico tendría que ser aquella actividad que no se reconoce en los marcos de una determinada cultura, sino que muestra sus presupuestos y sus latencias. Por eso es el arte de poner en crisis lo dado. Todas las crisis manifiestan lo que estaba latente, dice De Certeau. El problema empieza a partir de aquí: ¿cómo mantener activas estas latencias? ¿Cómo mantener abiertos sus posibles?

Toda posibilidad, cuando aparece, desencadena las tentaciones que son propias del poder: o controlarla o apropiarse de ella. Es decir que, ante un nuevo posible, el poder se aplica a restringir sus efectos o dirigirlos. A ello también contribuyen, de manera muy decisiva, la teoría y los intelectuales, que acostumbran a justificar su tarea desde una doble vertiente: o bien «yo ya lo decía», o bien «a partir de ahora esto irá así...». En los dos sentidos, se trata de hacer una teoría interpretativa que recupere el sentido de los hechos para vincularlo a un determinado punto de vista privilegiado, ya sea el de una ideología política, una disciplina científica o la supuesta genialidad del propio autor, que así se presenta como necesario e imprescindible. Pero, si queremos cambiar realmente los modos de hacer política, ¿no tendremos que cambiar también la función que ha ocupado la intelectualidad? Si la clase política y el sistema de partidos han monopolizado la decisión colectiva, la intelectualidad a menudo lo ha hecho con la inteligencia colectiva. El efecto de este doble monopolio ha sido conformar ciudadanos espectadores que no tienen otra relación con el mundo que contemplar la actualidad ya sea con indiferencia, ya sea con indignación, pero siempre de manera frontal y pasiva. Ciudadanos clientes que consumen opiniones, estilos de vida y opciones políticas intercambiables entre sí. Una ciudadanía despolitizada, por tanto, no porque no sepa de política, sino porque este saber debidamente neutralizado, también por el sistema de la cultura, no tiene ningún efecto transformador sobre nuestras vidas.

Frente a ello, Espai en Blanc se propuso desde el principio compartir una experiencia de politización que no pasara por la pretensión de iluminar y de desalienar conciencias. En el mundo global todo está a la vista y no pasa nada, éste es el problema de nuestro tiempo. La injusticia, la mentira, la crueldad, la miseria, la pobreza… ¿qué hay que no sepamos? Frente a tanta obscenidad, el miedo es más efectivo que la rabia, y la impotencia más fuerte que el deseo. La tarea del pensamiento crítico, tal como lo aprendimos a compartir en Espai en Blanc, consiste en adentrarse en estos miedos que nos dominan y las impotencias que nos paralizan para aprender a percibir de nuevo que hay entre nosotros y percibimos a *nosotros* en compromiso con él.

Pensar juntos

Aprender a ver el mundo que hay entre nosotros implica poner en marcha una pedagogía política y la necesidad de hacerla realidad. Implica aprender a pensar juntos. *El pensador* de Rodin nos ha dejado la imagen individual de un gesto doblado sobre sí mismo dibujando un círculo cerrado sobre su desnudez intemporal y la ha convertido en icónica. Según esta imagen, el pensamiento es solitario. El pensamiento es silencioso. El pensamiento tiene la mirada ensimismada. El pensamiento tiene los músculos de un cuerpo masculino. Su postura interrumpe la relación con el otro, la interacción y la interpelación, el ruido, la compañía, la conversación, la mirada del otro. Pero desde los inicios de la filosofía, sabemos que pensar siempre es pensar con otros, a partir de otros, en una conversación presencial o diferida, pero siempre inacabada. Aunque estemos solos, siempre pensamos juntos.

¿Qué significa y cómo se hace esto de pensar juntos? Tenemos modelos aprendidos en las escuelas y en los medios de comunicación que confunden pensar juntos con hacer debates, diálogos, tertulias, mesas redondas. Es decir, confunden el momento de compartir las ideas, que muchas veces son meras opiniones, con el momento de pensarlas. La experiencia de Espai en Blanc partía de poner este problema en el centro y nunca lo hemos resuelto del todo. Avanzamos atravesándolo, desde la tentativa y la experimentación. Pensar juntos es crear contextos donde las ideas que compartimos lleven los pensamientos de cada uno más allá de lo que cada uno podría pensar por sí mismo, solo. Esto no cancela la imprescindible soledad del pensamiento, ni

la discordia o la disonancia de posiciones, incluso de sensibilidades. Todo lo contrario: las acoge y las convierte en riqueza colectiva.

La clave de este desafío es la reciprocidad que hace del pensar una actividad emisora y receptora, creativa y acogedora que no necesita simetrías, sino complicidades. En este sentido, pensar no es producir teorías, aunque acaben surgiendo con más o menos acierto, sino compartir el espacio y el tiempo necesarios para la elaboración del habla y de la escucha, de la escritura y de la lectura que le dan sentido. Algunas de las personas más importantes y más imprescindibles para la actividad de pensamiento de Espai en Blanc no son ni han sido nunca autores en el sentido convencional. La improductividad activa y comprometida puede ser más decisiva para el pensamiento que la seguridad del autor o autora que basa su contribución en la pieza o la obra ya terminada. Desde la reciprocidad, los colegas son cómplices y los públicos o lectores, interlocutores. El dentro/fuera se desdibuja porque no está determinado por la actividad. La complicidad, alimentada por la necesidad de compartir un pensamiento en curso, es una nube o una niebla. Se condensa y se dispersa, alterando la visión y los contornos de aquello que normalmente damos por obvio.

Desde este aprendizaje, que para mí ha resultado fundamental más allá del entorno de Espai en Blanc, el colectivo deja de ser lo que tradicionalmente hemos entendido como «grupos de pensamiento», desde escuelas dirigidas por un pensador e integradas por sus discípulos, a revistas y materiales que sirven de herramienta para un grupo ideológico más o menos cohesionado, hasta lo que actualmente son los grupos de investigación académicos. Lo que me ha revelado una experiencia como la de Espai en Blanc es que pensando, siempre hay más de uno que piensa. Incluso cuando nos encontramos radicalmente solos. Y que solamente desde esta condición, que asume que las ideas no son propias, podemos hacer que la teoría no se reduzca a ser ofrecida como una mercancía más.

Es muy fácil defender posiciones como éstas en textos filosóficos postmodernos y poéticos, pero llevarlo a la práctica implica desarrollar un arte de la relación, unas formas de vivir y unas prácticas. El problema de

cómo pensar juntos no es metodológico. Es político. Ético y estético también. Porque tiene que ver con la manera en que nos entendemos como parte de un problema común, cómo lo valoramos y cómo lo percibimos. En el mundo mediático, coleccionamos opiniones y nos apuntamos más o menos a las que más nos convienen. En el mundo académico, coleccionamos teorías que rivalizan en el espectro del impacto a la hora de ocupar más o menos parte del rango de visibilidad y de financiación de la institución. Y en el mundo activista, muchas veces coleccionamos referentes e ideologías que determinan un juego de posiciones en las que reconocerse. Bajo ninguna de estas tres dinámicas se está poniendo en el centro la condición de pensar juntos. Con unos o con otros, contra unos o contra los otros, etc., pero ¿a qué dimensión apunta el *juntos* del pensar? Pienso, cada vez con más convicción, que se trata de poner en marcha una interlocución que al mismo tiempo sea un aprendizaje. Es decir, una interlocución que, al darse, nos transforma. Ése es el sentido radical de la práctica del diálogo, desde la antigua Grecia hasta los cuentos taoístas o el budismo zen. Un intercambio de la palabra que no es comunicativo, sino existencial, y que en tanto que pone la existencia en juego, la expone a la posibilidad de ser pensada, elaborada y transformada desde ese *entre* que la palabra abre, su corporalidad oral y escrita, su ritmo y los significados que moviliza.

En este camino de búsqueda y de experimentación con esta dimensión colectiva del pensamiento, Espai en Blanc organizó unos encuentros que tuvieron lugar en años alternos (2006, 2008 y 2010) al fondo del que entonces se conocía como el Bar Horiginal, en el centro de Barcelona. Eran unas convocatorias abiertas que tenían como principal propósito hacer realidad un *nosotros* pensante. Queríamos compartir y poner a prueba la idea de que el pensamiento crítico no es el que se proyecta sobre nosotros y nuestras realidades, sino el que emerge entre nosotros cuando nos percibimos en relación con nuestros problemas comunes. Esto implicaba crear las condiciones para hacer efectiva esta posibilidad: unos encuentros que rompieran la jerarquía pensador-audiencia y que priorizaran la interrogación problemática más que el debate por temas.

Con este planteamiento, entre enero y mayo de 2006 celebramos los primeros encuentros, que titulamos «La tierra de nadie en la red de los nombres». La propuesta consistía en encontrarnos cada último jueves de mes para discutir abiertamente en torno a una cuestión, sin ponentes invitados ni mesa de debate. La convocatoria era abierta y podía acudir quien quisiera e intervenir sin ningún tipo de protocolo. Ni siquiera se tomaban turnos de palabra. El hecho de hacerlo en un bar facilitaba este carácter abierto de la convocatoria, puesto que buscábamos un lugar que realmente pudiera funcionar como una tierra de nadie, es decir, que no estuviera demasiado connotado desde un punto de vista ni político, ni cultural, ni académico. No era un espacio neutro, pero sí un espacio en blanco, que rompía el código de los espacios ya connotados y jerarquizados. Las problemáticas que se propusieron en esa primera serie de encuentros fueron: el malestar social, el espacio fronterizo, el civismo contra la política, la experiencia del *nosotros* y tomar la palabra. Se anunciaban acompañados de un párrafo donde se desarrollaba la cuestión en forma de problema y que terminaba con unas preguntas abiertas al final. En un blog se colgaban, además, materiales y fragmentos de textos que quien quisiera podía utilizar para desencallar las ideas. Al primer encuentro acudieron unas treinta o cuarenta personas, todos amigos o conocidos. A medida que avanzaron las sesiones y a lo largo de los años llegaron a aglutinar alrededor de un centenar de participantes. La comunicación era básicamente boca a boca. Cada vez que acudíamos, todos los que nos hacíamos cargo de la situación llegábamos con un nudo en el estómago. No había nada garantizado, ni la asistencia de la gente, ni el interés de la conversación que surgiría. ¿Quién podía sentirse interpelado por una convocatoria como ésta?

Situémonos a principios de 2006. Barcelona había dejado atrás los grandes acontecimientos: no sólo los que supuestamente han impulsado el desarrollo económico de la ciudad y de su marca (Juegos Olímpicos y Fórum Universal de las Culturas) sino también los grandes acontecimientos que habían marcado el ritmo de la ciudad desobediente entre finales de los años noventa y el 2004: grandes okupaciones, contracumbres, movimiento contra la guerra, respuesta a los atentados de Atocha y protestas contra el PP,

etc. Por un lado, los colectivos que hasta entonces habían estado más activos y visibles vivían una etapa de repliegue. No habían desaparecido, pero actuaban de puertas hacia dentro y se hicieron imperceptibles. Por otro lado, el malestar social que había encontrado expresión en estas grandes movilizaciones no se había resuelto, sino que se había fragmentado y se había particularizado. Volvió al espacio privado, al ámbito de los problemas personales, del dolor psíquico, de la tristeza y del hastío ante un panorama político y mediático saturado de conflictos. Procesos como la larga elaboración de Estatut de Catalunya y su bloqueo final por parte del PP y del Tribunal Constitucional, las continuas peleas internas dentro del tripartito catalán de esos años, conformado por PSC, ERC y ICV, fueron vividos por parte de muchos de nosotros como un paso más en la degradación hacia una condición mafiosa y a la vez autoritaria de la política. Era una política que, alejada de la platea, ni siquiera tenía una función de espectáculo catártico. Más bien funcionaba como un cataléptico que saturaba y nos paralizaba en el aburrimiento y el desánimo.

En este contexto, caracterizado por el repliegue de los espacios antagonistas y por la neutralización de lo político desde los medios y desde las instituciones, la convocatoria de Espai en Blanc era humilde pero arriesgada. Los encuentros no eran unas jornadas ni un seminario de trabajo. No había expertos. No había público. Quizá ni siquiera había objetivos. ¿Qué había entonces? Antes que nada, un espacio de silencio para abrir y okupar. El espíritu okupa trasladado, pues, al espacio también privatizado de la palabra. Retomando la consigna de el espíritu de unas jornadas de luchas sociales que tuvieron lugar en mayo de 1999 en Barcelona, se trataba de «romper el silencio» y de interrumpir las formas de captura de la palabra. Porque el silencio no se rompe llenándolo o saturándolo de palabras, que es lo que hace el ruido mediático cada día, sino por medio de una palabra que nos permita, antes que nada, escucharnos. Esto se conseguía, entre otras cosas, desplazando los temas de interés hacia los problemas, como puntos de encuentro. A cada uno o a cada una de nosotros nos pueden interesar muchos temas, conocimientos, historias… Cada día, en una ciudad como Barcelona, podemos ir a decenas de

conferencias, charlas, clases, películas, etc., sobre todo tipo de cuestiones, cada una de ellas interesante y valiosa. Pero todo parece estar presentado para que nos quedemos en el consumismo cursillista, más que entrar en la cuestión: ¿qué tiene que ver todo esto conmigo? ¿Cómo me afectan, me transforman y me comprometen determinadas cuestiones? ¿Y cómo los podemos elaborar juntos con tal de hacernos cargo de sus consecuencias? En el caso de los encuentros de 2006, por ejemplo, cuando el problema de las fronteras, de las pateras y de la ilegalización de los migrantes ya era dramático, nos convocábamos para pensar el espacio fronterizo en complicidad con esta situación. Nos preguntábamos:

> La identidad que tengo viene definida por las fronteras que puedo atravesar. ¿No sería más adecuado hablar de espacio fronterizo en lugar de frontera, de un espacio fronterizo que recubre toda la tierra y en el cual habitamos? En el espacio fronterizo coexisten las zonas *duty free* con los centros de internamiento, el supermercado con la comisaría. Pensar esta nueva espacialidad es la condición para poder agujerearla. ¿Cómo se gestionan los ilegalismos? ¿Cuáles son las periferias del espacio fronterizo? ¿Y qué nuevos conflictos son esperables?

O respecto al malestar social y su gestión tanto privada (medicalizada) como pública (a través de medidas como la recién aprobada Ordenanza Cívica en Barcelona) planteábamos:

> La vida se ha convertido en el campo de batalla. Frente a este malestar son varios los dispositivos que se están poniendo en marcha para neutralizarlo, para silenciarlo: entre ellos, el de encauzarlo en el ámbito de lo privado donde resulta psicologizado, patologizado. Pero no es el único: ¿cuáles son los obstáculos que impiden dar salida política a este malestar? ¿Qué relación tiene este malestar social con la violencia? ¿En qué sentido puede politizarse este malestar? (...)
>
> Conocemos los mecanismos clásicos de ejercicio del poder, mediante instrumentos de control y de vigilancia, pero ¿en qué tipo de dispositivos se apoya el discurso por el civismo y cómo se pone en marcha? Y, por último, dado que este civismo no parece querer cimentar un mayor sentido de lo común, ¿qué tipo de individuo intenta construir?, ¿se trata en último término de otra forma, entre tantas, de neutralizar lo político?

En el silencio que abrían cuestiones como éstas, de lo que se trataba en los encuentros era de ir, juntos, al encuentro de una palabra capaz de sostenerse por sí misma. Una palabra que no se aguanta ni sobre la fama de

un nombre, ni sobre el efecto de una moda, ni sobre una noticia de actualidad. Nada. Sobre nada más que la necesidad de compartirla desde el anonimato de unas presencias que se reconocen como interlocutoras en la medida en que tienen cosas que decirse. Esto hacía que, en muchos momentos, las sesiones cayeran en el silencio inicial. Caía la palabra entre nosotros cuando no era lo bastante consistente o interpeladora. O cuando lo que estábamos pensando nos dejaba sin palabras. En estos casos, la dejábamos caer. Creo que esto es lo más importante que he aprendido en los encuentros y que ha influido mucho en mi manera de hablar en público y de dar clase: el silencio se puede aguantar en público cuando aún no se ha encontrado la palabra que merece romperlo. Obviamente no es una situación fácil: no estamos educados para el silencio y cuando se da, los cuerpos se retuercen, las miradas se incomodan y se esquivan, se tensa el nudo en el estómago… Pero finalmente, como por arte de magia, la palabra se retoma y casi siempre tiene sentido, mucho más de lo que podríamos imaginar.

Esta relación con el silencio compartido también es un aprendizaje de la confianza: confiar en que no necesitamos tenerlo todo pensado o sabido, porque precisamente allí donde no sepamos qué decir es donde puede surgir la palabra de otro. O no, y entonces lo que surgirá es la necesidad de seguir pensando, más allá, lo que no ha encontrado expresión. Desde este aprendizaje, la suma de tú y yo no es dos, sino el espacio en blanco donde puede aparecer cualquiera. Desde esta experiencia, la comunicación no es entonces una suma de mensajes más o menos coherentes, sino la aparición de un *entre* abierto en el que tiene sentido decirnos algo, dirigirnos la palabra. Únicamente de forma conjunta pueden los hombres liberarse del lastre de sus distancias, decía Elias Canetti en *Masa y poder* (Alianza, 2012).

Los encuentros se repitieron dos veces más, en años alternos. Acabábamos tan extenuados de sostener la incertidumbre y la palabra en este juego tan abierto que quizá por esto no nos atrevíamos a convocarlos cada año. El Horiginal se llenaba cada vez más y a gran parte de la gente que acudía no la conocíamos. Años después he ido encontrando y

conociendo gente que en algún momento pasó por los encuentros y el comentario más repetido es que eran una experiencia fuerte, inquietante, incómoda para algunos, adictiva para otros. Por eso queríamos evitar que se convirtieran en una fórmula y que empezaran a funcionar de manera previsible.

La segunda y la tercera edición de los encuentros se convocaron bajo los títulos «La sociedad terapéutica» y «El combate del pensamiento», respectivamente. En ellos, planteábamos de qué manera la existencia se estaba privatizando a través de la medicalización del malestar social y nos preguntábamos qué fuerza material podrían tener, en este campo de juego, las ideas, la educación y la teoría. Estos encuentros, los segundos y los terceros, se vieron condicionados por un marco de expectativas que los superaron y que, al final, neutralizaron el valor que tenían por sí mismos.

En el primer caso, los encuentros sobre la sociedad terapéutica desembocaron en la organización de unos equipos que se proponían articular trabajos e investigaciones a partir de las hipótesis elaboradas durante los encuentros. Los grupos, a pesar de los esfuerzos de mucha gente, no funcionaron. El voluntarismo, la falta de estructuras y de recursos y la desorientación de no tener un objetivo claro, fueron minando el impulso inicial. La investigación autoorganizada fue perdiendo consistencia hasta que sólo quedaron las intenciones y los buenos propósitos en el aire. Fue una experiencia que nos hizo plantearnos en qué medida la institucionalidad puede ser simplemente anulada o si, para determinados tipos de actividades, la institución formal requiere ser reemplazada por otras formas de institucionalidad, como ya estaban haciendo otros compañeros, como por ejemplo los amigos de la Universidad Nómada.

En el segundo caso, los encuentros sobre «El combate del pensamiento» quedaron condicionados por un marco activista que no habíamos previsto. Pocos días antes de empezar, el Ayuntamiento cerró el Horiginal, supuestamente por razones que tenían que ver con las normativas. Trasladamos los encuentros al centro social okupado La Rimaia, en la Gran Via. Era un espacio con el que teníamos mucha complicidad porque la actividad del centro social era una universidad libre y popular con la que

colaborábamos en diversos aspectos y teníamos una amistad muy cercana con algunos de sus impulsores. El contexto convirtió los encuentros en un intento de asamblea que acababa cada sesión preguntándose «¿y ahora qué hacemos?». Los encuentros se veían abocados a una acción que no habían previsto. Perdían valor porque pasaban a percibirse como reuniones organizativas fallidas. Fueron las últimas.

Me queda la duda de cómo interpretar este final. ¿Eran los encuentros una práctica preparatoria, pero en sí misma insuficiente? ¿O fueron unas ideas muy preconcebidas de lo que quiere decir pasar a la práctica (investigar, intervenir, etc.) lo que las mostró como insuficientes? En 2010, cuando tuvieron lugar los últimos encuentros, aún no lo sabíamos, pero estábamos a las puertas de un salto de escala y de un punto de inflexión histórico. Para muchos de nosotros y de nosotras sí que hubo unos siguientes encuentros que, felizmente, no organizamos nosotros y en los que, durante unas semanas, miles de personas estuvimos pensando juntas: fueron en la Plaça Catalunya y en muchas otras plazas en mayo de 2011. Todavía nos están haciendo pensar.

El peso del compromiso

Diez años después de haber empezado la aventura de Espai en Blanc, necesité ayuda terapéutica. Se juntaban muchas cosas, la edad, el esfuerzo de la crianza de mi hijo y mi hija mellizos, el montón de trabajo acumulado en mis años de iniciación en diversas universidades, el desgaste vital, el diagnóstico de síndrome de fatiga crónica a mi compañero… Pero en medio de todo ello, había un elemento incomprensible que me causaba un profundo malestar: la que para mí era la relación más generosa y más gratuita de todas, la que se podía hacer y deshacer en cualquier momento según lo que deseáramos compartir en cada momento, se había convertido, para mí, en una obligación. El compromiso con Espai en Blanc me pesaba. Este sentimiento me enfrentaba a una contradicción que no sabía cómo resolver: con los años, la dinámica colectiva de Espai en Blanc me había llevado a ser el pilar que sostenía una nube de complicidades, me había convertido en la garantía de una relación de riesgo, la gestora de una aventura que se creía al margen de toda gestión. Espai en Blanc me ahogaba y esto no tenía sentido. Tenía que conseguir desocupar el centro, llegar a ser una más entre mis compañeros, volver a recibir y a aprender, a delegar y a sorprenderme.

Desarrollar un pensamiento colectivo implica aprender a trabajar en colectivo. Nunca se sabe lo bastante y siempre aparecen dificultades y desequilibrios con los que no se contaba. Ya no se trata, solamente, de hacer resonar las ideas y elaborar sus consecuencias a varias manos. Se trata de saber hacerlo en concreto y en cada caso, contando con los ritmos y las

capacidades de cada uno, con las expectativas y los compromisos, con la delegación y con la responsabilidad, con la generosidad y el azar.

Desde los colectivos en los que había estado y en los aún estábamos algunos de los participantes en Espai en Blanc, habíamos aprendido algo muy importante: a no crear una separación rígida entre el *adentro* y el *afuera* del colectivo. La asamblea, el encuentro o el grupo se entendían como espacios de encuentro adonde cualquiera podía llegar, en la medida en que se incorporara a ellos para aportar. Aunque solamente fuera para acompañar. En los primeros tiempos, años incluso, esta dinámica me sorprendía y hasta me irritaba. ¿Cómo podían valer igual las propuestas de alguien que acababa de llegar que las de alguien que hacía tiempo que trabajaba en un proyecto? ¿Y qué pasaba con todos aquellos o aquellas que de golpe desaparecían, dejando en el aire ideas, afectos y tareas? Yo provenía de entornos muy pequeños, de estructura casi familiar, incluso la escuela era como una gran familia, y por lo tanto, me situaba en relaciones de pertenencia muy fuertes, visibles y comprobadas. Esta libertad de entrar y salir de los mundos de los demás me costó aprenderla, pero una vez adoptada, me sedujo del todo: acoger y dejar ir, recibir y compartir sin capturar ni identificar… Son verbos que componen una pragmática muy sutil y muy frágil, pero abierta a la riqueza de los encuentros vitales. Son verbos, también, que se acercan peligrosamente a los de circular, atravesar, incluso consumir y abandonar. Y esto también pasaba entre nosotros y sigue pasando. Los espacios abiertos, porosos, son presa fácil para los consumidores de experiencias, de intensidades y de extravagancias, y hay muchos. Pero sigo pensando que vale la pena correr el riesgo, antes que encerrarse de nuevo en la protección de los círculos familiares y sus simulacros.

Sin embargo, trabajar desde este criterio de apertura impide tener estructuras, roles y programas estables. Es un hacer que se hace a sí mismo. Y que se deshace con la misma facilidad. La magia sin fórmula es crear las condiciones para que cada uno pueda hacer lo que desea y aportar lo mejor de sí mismo. Se trata, para decirlo en pocas palabras, de generar autonomía desde la compañía. Nunca he soportado que me digan qué tengo que hacer,

pero aún menos tener que decirle a alguien qué debe hacer. Que todos manden sin que haya ningún señor, proponía Rousseau en *El contrato social*. ¿Cómo mantener esa aspiración sin caer en el caos o autoengañarse con la ingenuidad espontaneísta? Este problema irresoluble fue el punto de partida de la experimentación de Espai en Blanc, de un camino de aprendizaje que tenía que incluir sus errores, incluso su propio fracaso. Lo hicimos, y lo seguimos haciendo, desde una triple condición: no tener local propio, no tener un programa o una actividad fija y no tener una estructura de trabajo estable. Esta triple negación, que parecía dejarnos en el vacío, en un verdadero espacio en blanco, nos exigía desde un principio orientarnos únicamente a partir de la cuestión «¿qué tiene sentido hacer?» El problema es que la libertad no es ligera y el vacío sólo se puede sostener con mucho trabajo.

Desarrollar una actividad colectiva, aunque no alimente estructuras organizativas, implica problemas de tiempo y de financiación. También muchos dilemas, que son al mismo tiempo prácticos y políticos: ¿hay que remunerar el trabajo? ¿Cómo hacerlo? ¿Hace falta liberar a alguien para que se ocupe del conjunto del proyecto? Y si no lo hacemos, ¿cómo liberamos tiempo de cada uno? Es el dilema de la profesionalización, que en algún momento siempre se plantea a lo largo de la vida de un colectivo. En nuestro caso, como partíamos de la aportación inicial de unos ahorros personales, caímos en la trampa de crear una fundación que fuera la titular de ese dinero y que lo gestionara. Eran tiempos en los que todo mundo creyó que el capitalismo era inmaterial y durante un periodo de tiempo, que luego se cerró, se abrió la puerta a la inscripción de fundaciones sin capital monetario ni patrimonial, pero con capital intelectual. La nuestra fue una de ellas. Entrar fue fácil. Lo difícil fue subsistir y, finalmente, salir. En los diez años en que funcionamos como fundación nunca hicimos otra cosa que malgastar tiempo y dinero. El capital inicial, algunos honorarios que nos llegaron a través de algunos encargos y una minisubvención que consiguieron unos compañeros para una investigación histórica: todo se gastó en gestores, papeles trimestrales, memorias, comisiones bancarias, servidor de internet… Una ruina. Cuando diez años después conseguimos

cerrar la fundación, después de otro via crucis de papeles y de reuniones, lo celebramos con alegría y un gran alivio.

Como nosotros, en torno al punto de inflexión de 2001, muchos compañeros y compañeras articularon su compromiso colectivo poniendo en marcha proyectos sociales y culturales: editoriales, librerías, ateneos, cooperativas, proyectos educativos, observatorios, etc. Con la edad, la vida económica empezaba a mezclarse con el activismo, al mismo tiempo que el activismo empezaba a sectorializarse y a profesionalizarse. Quienes, a diferencia de nosotros, optaron por la profesionalización de su activismo disfrutaron de la ventaja de unir vida y trabajo, activismo y remuneración, en un uso del tiempo intenso y no interrumpido. Su precio: subordinar el activismo a su posible gestión dentro de un mercado y de unas economías que no respetan sus tiempos ni su fragilidad. Tuvieron que poner su compromiso a producir. A producir, por lo menos, renta para vivir. Si nosotros, o muchos como nosotros, sufrimos la escisión y la esquizofrenia, ellos descubrieron la autoexplotación. La relación entre sectorialización y profesionalización del activismo se dio en muchos ámbitos: entidades y proyectos sociales, ONG, fórums sociales, redes, nuevos medios de información, cooperación internacional, educación, colectivos de género, etc.

Del antagonismo difuso de los años noventa estábamos pasando a una nueva escena caracterizada, cada vez más, por la profesionalización de las luchas sociales y por la reconducción cultural de la agitación y de la subversión. ¿Y si estábamos empezando a vivir, sin ser del todo conscientes de ello, una neutralización cultural de la crítica y del conflicto? Durante la Transición, esta neutralización había funcionado y había permitido amparar y canalizar unos antagonismos políticos y de clase que de otra forma hubieran sido irreconciliables. Por un lado, las agrupaciones vecinales, el movimiento obrero y los movimientos sociales, profesionalizaban sus luchas a través de los partidos políticos y de la Administración pública. Por otro lado, la resistencia cultural antifranquista y la contracultura de los años sesenta y setenta también encontraron sus espacios ya fuera en las nuevas instituciones culturales y educativas, ya fuera en movimientos de modernos,

como la *gauche divine* o, posteriormente, la movida madrileña. ¿Estábamos entrando nosotros, de algún modo, en procesos equiparables? Quizá nos estábamos convirtiendo en la nueva *gauche divine,* menos glamurosa y más pobre, menos divina y más global, menos reconocida y más estudiosa, pero en definitiva, un fenómeno parecido de estetización de la disidencia y de participación en el nuevo régimen a través del sistema cultural.

Lo más fácil es pensar que en ese proceso se perdió la radicalidad inicial de este ciclo político, iniciado unos años antes. Seguramente sí, en parte. Pero no sólo. Lo que falla en este diagnóstico en paralelo con la Transición es que lo que nos ofrecía y nos sigue ofreciendo el sistema es muy distinto de lo que ofreció en ese momento. En vez de estabilidad, dinero y poder, el sistema actual ofrece flexibilidad, precariedad y, como mucho, relaciones de cierta influencia para seguir subsistiendo en la flexibilidad y en la precariedad. Poco más. Ni siquiera a los que han dado el paso, en los últimos años, a la vida política, su poder no creo que llegue a ser el de un nuevo *establishment*. Está por ver en qué se convertirán, algunos, o adónde y cómo volverán, el resto. El capitalismo ha pasado de ser próspero y estabilizador a ser devastador en muy poco tiempo. También devastador de vidas y de dedicaciones en el sistema político y cultural que lo alimenta.

Si ha habido neutralización crítica, que puede haberla, creo que se ha dado de otra manera: por desgaste vital y por selección natural. Pienso, siento y me duele que las principales pérdidas en radicalidad, en experimentación y generosidad de nuestras luchas vinieron del hecho de que con la especialización del activismo fuimos perdiendo a todos aquellos que no tenían, precisamente, «especialidad» propia. Los que sólo ponían el cuerpo y hacían de su vida un desafío junto a otros no sabían dónde colocarse. Los espacios comunes se borraban, los frentes abiertos se difuminaban. Había que destacar en algo e ir a por todas. Era preciso tener agenda y contactos, proyectos en red, habilidades comunicativas y disponibilidad para viajar y para relacionarse. Profesionalizados o no, empezábamos a ser emprendedores de nuestras propias luchas. Más que neutralización, hubo una desmovilización selectiva de mucha gente que no sobrevivió a esa etapa. O a la que quizá no le interesó participar de ella.

Insurrección e institución

«No hables como un libro». El organizador del acto me detuvo en las escaleras del escenario con estas palabras. Había cientos de personas esperando que subiera a explicar la campaña y las acciones de Dinero Gratis. Estábamos a finales de octubre del año 2000, participando en las jornadas «La acción directa como una de las bellas artes», organizadas con diferentes colectivos activistas internacionales, con el apoyo del MACBA. Subí al escenario del Espai Obert, en el Paral·lel. Hablé como pude. Entre los artistas críticos parecía que también había que evitar las frases subordinadas, como en las casas okupas. Habíamos entrado en el circuito de lo que se llamaba el *artivismo* global y era un mundo de consignas rápidas, logos y gráficos simplificados. Quien no tenía un logo no era nadie y Dinero Gratis ya tenía el suyo, y una campaña gráfica estupenda que se esparció como la pólvora, irritando los ojos de más de uno.

La irrupción del arte visual y de las artes gráficas entre los colectivos radicales de esos años fue un revulsivo. Redefinieron el imaginario de los movimientos, tanto en papel (carteles, octavillas, etc.) como en la red (diseño de webs, campañas y guerrillas comunicativas, etc.). En nuestro caso, el diseño gráfico estaba fuertemente asociado a la cultura de la Barcelona olímpica y al culto municipal al gremio de los diseñadores. Eran esos años del «¿diseñas o trabajas?». Por eso recibíamos con cierta cautela y reparo todo aquel afán de diseñar las luchas y de ponerles grafías modernas y colores seductores. Barcelona se estaba poniendo guapa, también, entre sus movimientos más radicales, que hasta entonces habíamos

practicado, más bien, una deliberada estética de la fealdad, heredada sobre todo del *punk*.

Los colectivos invitados a las jornadas del MACBA eran a.f.r.i.k.a gruppe (Alemania), Reclaim the Streets (Gran Bretaña), La Fiambrera Obrera (Valencia, Sevilla y Madrid), Kein Mensch is Illegal (Alemania), Ne Pas Plier (Francia), Rt Mark (Alemania), Indymedia UK (Gran Bretaña) y, como recoge aún la web del museo, «una treintena de organizaciones de Barcelona, Madrid, Valencia y Sevilla entre las que se encuentran asociaciones de vecinos, grupos ecologistas, asambleas de parados, centros sociales okupados, grupos de contrainformación, grupos de inmigrantes, etc. El objetivo será entonces formar grupos de trabajo estables con capacidad de dar continuidad y difusión al trabajo realizado en el taller». Los temas de las sesiones y los talleres eran redes globales y acción directa, especulación, fronteras, paro, medios independientes, etc. Esta enumeración es una buena radiografía de las cuestiones que focalizaban los debates y las acciones de aquel momento.

De este encuentro entre activistas, artistas y movimientos en el MACBA nacieron Las Agencias. Algún día alguien tendrá que hacer una historia bien hecha de ellas, porque las repercusiones de esta experiencia colectiva todavía no han sido bien elaboradas y son más importantes de lo que pueda parecer. Forma parte de los silencios sobre los que se recompuso el imaginario consensual de la ciudad y sobre el que se han hecho provisionalmente las paces en el ámbito cultural de Barcelona.

En una presentación que aún cuelga de una web muy antigua en Sindominio, Las Agencias se presentan así:

> Pero ¿qué demonios son Las Agencias?
>
> Las Agencias son una red de grupos autónomos que trabajan construyendo posiciones de antagonismo biopolítico. Los campos correspondientes a la construcción de formas culturales, de modos de vida, y los que corresponden a la organización del cuerpo político han dejado de ser campos separados. Las Agencias organizan respuestas a esa conclusión.
>
> Conscientes de las funciones que las prácticas artísticas tienen dentro del capitalismo cultural bien como trabajo social (supliendo gratuitamente a instituciones caritativas y oenegés) o bien como punta de lanza de investigación de nuevos sectores de mercado. Las Agencias responden

> organizando la efectividad política de su trabajo basándose en su inserción dentro de las, cada vez más amplias, redes políticas anticapitalistas.
>
> Nos hemos organizado en diferentes Agencias con el propósito de dar pie a una investigación sistemática de las posibilidades de acción. Sólo a efectos de orientarnos nosotras mismas y de confundir al resto, existen las diversas Agencias: Gráfica, de Medios, de Moda y Complementos, Espacial y Gatográfica.

Nunca entendí qué significaba Gatográfica. Ahora me doy cuenta de que era la Agencia Fotográfica. Estas cinco agencias autónomas contaban, por parte del MACBA, con una infraestructura (un taller en la calle Joaquim Costa que llamábamos «el Cuartelillo» y un espacio del museo que pasó a funcionar como bar y como punto de acceso a Indymedia) y un presupuesto que por lo que leo ahora era de unos doce millones de pesetas y que sólo se usó para gastos y para material, pero no para honorarios ni sueldos. El marco institucional para la creación de Las Agencias era el proyecto personal del director del museo Manuel Borja-Villel y de su equipo con la Trienal BCN Art Report, que incluía una serie de programas, exposiciones y actividades, entre las cuales estaban Las Agencias. En el plano del discurso, el MACBA estaba implicado en lo que se conoce como las prácticas museísticas de crítica institucional, que en esos años se desarrollaban también en otras ciudades y museos. Querían dejar atrás la función representativa del museo para experimentar con modelos relacionales que hicieran del museo un espacio de conflicto y de antagonismo, en continuidad con la ciudad o con la sociedad de la que forma parte. Contra el museo patrimonial y su escaparate, el MACBA quería hacer del museo una esfera pública.

De todo esto, dicho así, nosotros no sabíamos nada entonces. No iba con nosotros. Desde nuestro punto de vista, lo que estaba pasando es que el museo ponía recursos y cobertura institucional para apoyar a los movimientos sociales en plena efervescencia antiglobal y parecía una situación que valía la pena aprovechar, no sólo por el dinero, sino también por las relaciones, los encuentros y los aprendizajes que esta situación nos proporcionaba. Circulaban textos en contra, que denunciaban que el dinero del MACBA estaba manchado de sangre. La réplica colectiva que dimos, y en

la que algunos creímos, es que una parte importante del dinero del MACBA era público y que por lo tanto podía y debía ser reapropiado. Jugar al juego de Las Agencias, en ese momento, no era un acto de fe naif en las instituciones culturales públicas, ni una colaboración con su discurso. Más bien era un acto de excesiva confianza en nuestra capacidad de okuparlas y de reapropiarnos de ellas para hacer un uso autónomo, político y social.

No tengo intención de recoger aquí la historia oficial de Las Agencias, pero tampoco la contraoficial, puesto que tendría que ser una narración coral, una investigación colectiva. Desde la reflexión a partir de lo vivido que persigo en estas páginas, lo que me importa constatar y pensar es cómo, a partir de un discurso que apostaba por la autonomía, entramos en las instituciones y las instituciones entraron en nuestras vidas.

Recuerdo la primera vez que como colectivo Dinero Gratis fuimos convocados a una reunión en las oficinas de MACBA con algunos responsables del proyecto. No se nos ocurrió, porque no lo habíamos hecho nunca, enviar a algunos de nosotros como representantes. No funcionábamos como una organización. Así que a la hora prevista entre diez y quince personas, ya no me acuerdo, llegamos a la recepción del museo preguntando por el lugar de la reunión. Había seguridad, se nos tenía que identificar y acreditar con etiquetas, una compañera traía un carro de la compra lleno de ropa que había recogido en la lavandería… El *segurata* se volvía loco. Y cuando llegamos arriba, a las oficinas, la cara de estupefacción de los convocantes de la reunión, que tuvieron que mover mesas y sillas, aún fue más divertida. Esto es lo que significa entrar por primera vez en una institución: no conocer ni adoptar sus protocolos ni de seguridad ni de representación.

Esta anécdota inocente pero no inocua da la medida de lo que pasaba continuamente en Las Agencias y en los colectivos que colaboramos con ellas. De un modo u otro, los protocolos del museo se fueron violentando, hasta que éste se encontró expuesto a los límites de sí mismo. Acoger el conflicto es una cosa, si se mira desde la terraza del museo y se representa, a través de la acción artística, bajo las ideas de esfera pública deliberativa, de autoeducación, de derecho a la ciudad o de democracia disensual. Pero

todo esto tan bonito, de cerca, quería decir en ese momento acoger la ilegalidad, financiar actividades como bloqueos al Banco Mundial y a la Unión Europea, reapropiaciones de mercancías (es decir, asaltos a supermercados y otros establecimientos comerciales), acampadas en las fronteras, confrontaciones con la policía, etc. La autonomía no pide permiso para tomar sus decisiones y no negocia sus consecuencias. La relación estalló. Hay muchas intrigas personales en toda esta historia que ni sé ni quiero saber, pero lo cierto es que no sólo se rompió esta relación en concreto, sino la confianza de muchos de nosotros en este tipo de experimentación.

Finalmente, una mañana de junio de ese mismo año 2001 la policía asaltó la plaza del MACBA, en el momento en que el autobús de Las Agencias, que era un viejo trasto que servía para acciones callejeras, iba a salir durante las manifestaciones antiglobalización. Las fotos salieron en los medios y aún se pueden encontrar en internet. Los que estábamos en la plaza en ese momento tuvimos que refugiarnos en el bar. Se rompieron cristales para intentar entrar en el museo, que no abrió las puertas. No sabíamos quién tomaba las decisiones, pero quedó claro que no había espacio para la decisión colectiva y que nosotros estábamos en la calle. Un tiempo después supimos que los materiales generados por Las Agencias, también los carteles de la campaña Dinero Gratis, estaban colgados dentro del museo en una exposición titulada *Antagonismos*. Los colectivos, o por lo menos nosotros, no sabíamos nada y ni siquiera fuimos invitados a la inauguración. Una mañana tranquila alguien pagó la entrada y dejó un rastro de pequeños adhesivos de Dinero Gratis en las vitrinas de la exposición.

Cuando digo que, con esta experiencia, las instituciones, en este caso culturales, entraron en nuestras vidas es porque a pesar de la ruptura en que desembocó la experiencia de Las Agencias ya no salieron nunca del todo. Por lo menos, para algunos de nosotros. En los años posteriores a 2001, el MACBA continuó organizando jornadas y exposiciones que tenían que ver con una noción desinstitucionalizadora del museo, como *La construcción de públicos* (2003), *¿Cómo queremos ser gobernados?* (2004), *La*

revolución (no será) retransmitida (2004) o el proyecto colaborativo con otras instituciones del Estado *Desacuerdos* (2003-2005). En todos ellos participamos, ya fuera alguno de nosotros o algún amigo o interlocutor. Asistíamos a los seminarios de gente que nos interesaba, como Paolo Virno, Antonio Negri, John Holloway, David Harvey, etc. La relación con las instituciones culturales no sólo continuó sino que se amplió y se intensificó. En este proceso de modernización del relato cultural español, otros museos y centros culturales habían empezado a incorporar también mucha actividad crítica, más allá de su labor expositiva más tradicional. Pienso en lugares como Arteleku en Donosti, la UNIA en Sevilla, el Centro José Guerrero de Sevilla, el Octubre en Valencia, el MUSAC en León o, posteriormente, el Reina Sofía y el Centro de Arte Dos de Mayo, en Madrid y en Móstoles respectivamente. Con altos y bajos, y con periodos más o menos intensos según los equipos directivos del museo, ha seguido siendo así hasta hoy. Más recientemente, por ejemplo, activistas latinoamericanas importantes para nosotros, como Raquel Gutiérrez, Rita Segato o Silvia Rivera Cusicanqui, han estado invitadas también en el MACBA. Del mismo modo, jornadas organizadas por colectivos activistas, en las que se han planteado temas como la crítica al modelo turístico de la ciudad o las pedagogías emancipatorias también han contado con su apoyo.

Pienso que lo que cambió, no sólo en Barcelona, a partir de la experiencia de Las Agencias fue el sentido de la experimentación institucional, que de algún modo a partir de entonces se perdió. La idea, por ambos lados, de que los límites de cada mundo podían ser transgredidos a través de una relación peligrosa, pero interesante, no ha vuelto a plantearse en serio, aunque haya habido réplicas posteriores. No se trataba de una instrumentalización recíproca, aunque pudiera haber algo de ello. Tampoco de una relación *win win,* aunque algunos le sacaran mucho partido particular. Era una apuesta por la transformación radical a partir del choque, más que del consenso, entre elementos disonantes. Dudo que hayamos vuelto a intentarlo. Más bien, el debate se ha desplazado hacia los modelos gestión. Pero en el fondo nos hemos limitado, de nuevo, a la idea de que una institución es un recurso de uso limitado y delegativo, en la que como

mucho se pueden aportar otros contenidos y desviar algunos planteamientos. Así he aceptado relacionarme yo con la universidad, que también es una institución pública. Y así veo que se relacionan muchos amigos con sus vidas docentes, culturales y políticas. No desde el oportunismo, pero sí desde una limitación aceptada del sentido de lo colectivo en esos marcos de actuación.

Cuando las instituciones de las que disponemos no se pueden asaltar ni se pueden forzar, ¿de qué insurrección o insurrecciones podemos hablar? He aprendido del taoísmo, y de sus artes de la eficacia artesanal y de la guerra, que a lo que no podemos vencer, mejor inundarlo, desbordarlo, atravesarlo. Pasar y dejarlo pasar. Vaciar y deshacer para ganar algo que quizá ya no es una victoria a cuenta propia, sino la inutilización del otro. Más que rivalizar para mandar, quizá se trata de volver inútil al soberano. La siguiente crisis política del MACBA tuvo que ver, precisamente, con los límites intocables de esta figura, la del soberano. Fue cuando se intentó censurar la exposición *La bestia y el soberano,* intervención que terminó con el cese de sus comisarios, Valentín Roma y Paul B. Preciado. En los últimos años, las diversas crisis políticas y económicas que ha atravesado el país han puesto de manifiesto la manera opaca y verticalista en que se han gestionado y dirigido, en gran medida, muchas de las instituciones culturales. Pero también nos han confirmado la idea, con la que ya experimentábamos entonces aunque fuese con ingenuidad, de que todo lo que es público no es de *ellos,* sean quienes sean ellos, sino *nuestro*. Por tanto, que las instituciones públicas no son del Estado o de las élites culturales, sino del conjunto de la sociedad, en todas sus expresiones disonantes e irreductibles. Ante esta constatación, quizá la verdadera insurrección institucional que tenemos que llevar a cabo sea ésta: hacer hoy verdaderamente público lo público, independientemente de su titularidad.

La capital del mundo

El año 2004 Barcelona se proponía mover el mundo. Había anunciado un Fórum Universal de las Culturas que tenía que convocar a todas las culturas a encontrarse en la ciudad. Barcelona quería ser la capital del mundo. Pero un año antes, la capitalidad del mundo le llegó a Barcelona de una manera inesperada: el 15 de febrero de 2003 la ciudad fue el escenario de la mayor manifestación contra la guerra en todo el planeta. La protesta contra la invasión de Irak por parte de Estados Unidos y de sus aliados era la primera manifestación planetaria de la historia y Barcelona la capitaneó. Las imágenes de la ciudad llena a rebosar dieron la vuelta al mundo y, una vez más, el ego barcelonés se hinchó de orgullo. La marca Barcelona subió aún más en su *ranking* de impacto. Pero la del 15 de febrero de 2003 también fue la primera manifestación de la impotencia colectiva ante la globalización de la destrucción y de la guerra. Junto al orgullo, el 15 de febrero en Barcelona había tristeza. La manifestación, como las del resto del planeta, se sabía testimonial. El giro respecto al reciente ciclo antiglobalización era claro. La destrucción, ahora en forma de guerra, se podía impugnar, pero no detener. La globalización armada había empezado.

«¿Cuál es tu guerra?» Con esta pregunta volvimos a okupar la antigua sede de Hacienda del Ayuntamiento de Barcelona en la calle Avinyó 15 durante la gran manifestación. Ya la habíamos okupado en 1997, cuando habíamos inaugurado la primera Oficina 2004 de la ciudad. La okupación había durado diez horas escasas y el argumento del Ayuntamiento de entonces fue que estaba proyectada una residencia de estudiantes en ese edificio. Seis años más tarde, no había entrado ni una escoba. Abrimos de

nuevo el espacio y una parte de la manifestación acabó allí su recorrido. Nos esperaban música y asambleas toda la noche y los días siguientes. Empezaron, así, los espacios liberados contra la guerra. Contra la Guerra de Irak y contra nuestras guerras cotidianas, las que empezaban a sentirse con fuerza, también, en la Barcelona capital del mundo: guerra laboral, a través de la precarización, guerra inmobiliaria, con la burbuja que no paraba de hincharse temerariamente desde 1999, guerra humanitaria, con la segregación creciente de la inmigración ilegalizada…

Frente a la impotencia que causaba desfilar en masa contra la guerra global, los espacios liberados devolvieron las prácticas asamblearias y organizativas al corazón de la ciudad y de nuestras vidas. Después de Avinyó, que al cabo de tres días fue desalojado de nuevo, abrimos un montón de espacios más, uno tras otro, en el centro de la ciudad. Okupar en el centro hacía que las okupaciones no duraran, pero lo que persistió fue el gesto y su repetición, a través de las asambleas y de los encuentros entre personas y colectivos que se fueron gestando en esos meses. Con este movimiento nómada, el discurso se desplazaba e incorporaba no sólo el rechazo a la guerra, sino también los malestares propios de nuestro entorno. De la ciudad postolímplica a la ciudad prefórum, de 1992 a 2003, habían cambiado muchas cosas. No era lo mismo criticar la ciudad del éxito que luchar por vivir en la ciudad del malestar. El discurso oficial aún trató de capitalizar el éxito de la manifestación del 15 de febrero, pero el abismo entre las instituciones de la ciudad y la ciudadanía ya se había abierto. La pequeña grieta de 1996, frente al Cine Princesa, se ampliaba. El idilio barcelonés empezaba a llenarse de fantasmas. Estaba dejando de ser creíble.

Dos de estos fantasmas conflictivos tomaron cuerpo enseguida: uno fue la Plataforma por una Vivienda Digna, que a partir de 2003 puso en marcha movilizaciones contra la burbuja inmobiliaria en las principales ciudades de España. Fue un fantasma germinal que desde entonces no ha parado de crecer y que con la crisis de 2008 disparó aún más su organización en red y su capacidad de acción. Tras la primera plataforma surgieron después la Asamblea por la Vivienda (2006), V de Vivienda (2006), la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (2011), las oficinas de vivienda, tanto públicas

como autogestionadas, y más recientemente los diversos sindicatos de alquiler.

El otro fantasma tuvo un espacio y un tiempo más acotado, pero fue fundamental en el giro que empezaron a dar la ciudad de Barcelona y su imagen frente al mundo y frente a sus habitantes. Fue el movimiento contra el Fórum Universal de las Culturas, que aunque era un conjunto informe de voces, pronto tomó una consistencia y una legitimidad sin precedentes en la impugnación del relato oficial de la ciudad.

Las anécdotas sobre el Fórum son demasiado obscenas para ser recogidas de nuevo: el desfile de Carlinhos Brown con el alcalde Clos, los veleros de lujo en la costa de Barcelona, los infinitos metros cuadrados de cemento a pleno sol, la adjudicación arquitectónica de mal gusto y de urbanismo imposible, las exposiciones carísimas, la prohibición de entrar con comida en el recinto, la poca presencia de la lengua catalana, el gasto desmesurado, la especulación en la zona Fórum, el olvido histórico del Camp de la Bóta y sus ejecuciones durante la guerra, la financiación privada, la mala gestión e incluso la corrupción, como se ha confirmado años después. Pero el listado es hoy demasiado obvio, muy poco interesante. En esos momentos, denunciar todo esto era desenmascarar un régimen que empezaba a devorar sin piedad la ciudad. Ahora, quince años después, nos hemos acostumbrado a listas de barbaridades peores, si es que se pueden comparar.

La batalla contra el Fórum se ganó, sobre todo, en el campo de las ideas. El Fórum pretendía pivotar sobre tres ejes: la paz, la diversidad y la sostenibilidad. El primero ya había quedado en entredicho meses antes con la guerra global contra el terrorismo y sus correspondientes protestas. A golpe de cacerola, en los cortes de calles y con la liberación de espacios, el sentido de la paz y el mapa de nuestras guerras habían desbordado el estrecho pacifismo del Fórum.

El segundo, la diversidad, ya hacía tiempo que había dejado de ser folclorizable con fiestas gastronómicas, mercadillos o bailes regionales. Las pateras llegaban cada día a las costas del sur de Europa, especialmente a las fronteras de la Península Ibérica y Canarias. El campo, los pueblos y los

barrios populares se llenaban de gente llegada de otros lugares en situación de ilegalidad, incomunicación, violencias, rupturas familiares y miseria. Los «negros de la Plaça Catalunya», que vivían bajo sus árboles juntos a sus asquerosas palomas y fueron expulsados y «cazados» por orden del propio Ayuntamiento del momento, también habían desbordado ya la estrecha diversidad del Fórum. Sólo los *pijos* o los *progres* podían seguir asociando el concepto de *diversidad* a la World Music o a los bares libaneses de la calle Verdi.

Finalmente, el tercer valor, el de la sostenibilidad, también empezaba ser un concepto insostenible, más allá de su uso indoloro por parte de la ética empresarial y sus estrategias de *marketing*. El problema ya estaba claramente enfocado hacia el dogma del desarrollo y del crecimiento económico, más que en la búsqueda de atenuantes o de correctores ecológicos. El Fórum mismo, según demostró posteriormente el libro colectivo *El Fòrum de les mentides* (La Busca, 2006) estaba atravesado en su propia construcción y funcionamiento por todo tipo de incoherencias ambientales, a pesar de la gran placa solar que corona su explanada. Es verdad que hoy el río Besós, que cruza y desemboca en esta zona, ha dejado de parecer una alcantarilla y que sus orillas lucen verdes, con gente que cada día pasea en bicicleta y observa sorprendida patos y pájaros. Pero la ciudad de Barcelona se ahoga, de especulación y de contaminación. La ciudad misma es la que es insostenible y su marca, la marca Barcelona, es la que la ha llevado a los límites de la habitabilidad.

Si la paz, la diversidad y la sostenibilidad habían sido desbordadas por la realidad misma de la ciudad, sólo hacía falta empujar un poco esta contradicción de valores y la batalla de ideas pronto estaría ganada. Es lo que hicieron diversos colectivos a través de prácticas muy diversas, que se fueron enlazando y multiplicando. Una mañana de primavera, cuando el Fórum se inauguraba, un séquito de pateras autoconstruidas zarparon de las playas de la Barceloneta cargadas de gente desnuda. Dirección: Fórum. Escolta: las lanchas guardacostas de la Guardia Civil. La imagen era contundente: una acción simbólica que resumía la hipocresía del relato oficial y de sus fronteras aparentemente invisibles. Desde Espai en Blanc,

escribimos un informe que aún resuena en la memoria anónima de mucha gente: «Barcelona 2004, el fascismo postmoderno» (*La otra cara del Fòrum de les Cultures,* Bellaterra, 2004), que se distribuyó gratuitamente en un libro que recogía materiales diversos de crítica al Fórum. Hubo intentos de desacreditar el texto como una banalización del fascismo, pero era todo lo contrario. Se basaba en un análisis muy sistemático de cómo la ciudad convertida en empresa de sí misma utilizaba los argumentos de la movilización total. La movilización total puede funcionar a partir de la homogeneización, como el fascismo clásico (una sola raza, un uniforme, un mismo color de ojos y de pelo, una sola simbología, etc.), o puede hacerlo a partir de la diferencia (multiplicidad de estilos y de formas de vida, de razas y de religiones, etc.), pero el efecto identificador y segregador es el mismo: distinguir entre quienes trabajan por la causa y los que no, entre quienes tienen capacidad para hacerlo y los que no llegan, entre quienes están en primera línea y los que se quedan atrás, entre los que lideran, los que siguen y los que se quedan fuera. Todo un sistema de discriminación, todo un régimen de inclusión y de exclusión basado, por tanto, en la capacidad de movimiento y de implicación de cada uno y de cada una en un proyecto de sociedad único. En el caso de la Barcelona postmoderna, el de la ciudad-empresa y su identidad, que hoy ya no necesita una bandera sino una marca. Decíamos en este informe:

> La marca Barcelona es el modo en que nuestra ciudad se inscribe en un mundo que, como vemos, lleva el capitalismo hasta su apogeo. La marca Barcelona compite con las otras marcas en el mercado de las marcas y tenemos que desear vivamente que esté entre las vencedoras, pues de lo contrario todos saldríamos perjudicados. La necesidad de esta guerra se presenta como algo natural. Ante la alternativa «conectarse o morir», la conversión de Barcelona en una marca entre las marcas aparece como algo indiscutible. Nosotros desconocemos si otra globalización es posible –seguramente no–; lo que sí sabemos es que la marca Barcelona, la Barcelona 2004, es repugnante y que la rechazamos por cinco razones fundamentales.
>
> Porque comporta demasiadas injusticias. Injusticias como la especulación desaforada y el enriquecimiento de unos cuantos, propios de un modo de producción y de vida que, sobra recordarlo, destruye cuanto haga falta a cambio de beneficios cuanto más rápidos mejor…
>
> Porque comporta demasiado dolor. Dolor por la explotación de unas vidas absolutamente precarias, para las cuales vivir es siempre y sólo sobrevivir; dolor de los vecinos expulsados de

> sus barrios, cuando el centro de la ciudad se recupera para la industria del entretenimiento y la cultura; dolor de cuantos llegan con promesas de futuro y ven sus biografías convertidas en la narración de las nuevas formas de esclavitud; dolor de los jóvenes que envejecen sin poder crecer; dolor de los viejos que mueren de vergüenza de no poder comer.
>
> Porque comporta demasiado engaño. Engaño de una Barcelona que se presenta a sí misma afirmando que es lo que en verdad no es; de una Barcelona-escaparate, cuya imagen competitiva, que llama a la inversión y al turista, esconde una brutal simplificación de su historia y de su memoria colectiva...
>
> Porque comporta demasiada impotencia. Impotencia de quienes viven atrapados en la lógica de esta realidad, condenados a no poder más que elegir entre opciones que confirman una y otra vez el discurso con que se impone el nuevo capitalismo de ciudades y marcas.
>
> Porque comporta demasiada mediocridad. Mediocridad de sus ambiciones, de su arquitectura infantilizada y de sus edificios emblemáticos, de su triste programación cultural, de sus políticos risibles, de su autosatisfacción de pueblo pequeño…
>
> Injusticia, dolor, engaño, impotencia y mediocridad, son, en fin, los materiales que edifican una ciudad en la que la mayoría de sus habitantes tiene que hacer de su vida nada más que un medio de vida. Ciudad-laboratorio de un sistema al que, tengamos o no alternativas globales, no dejaremos de querer derrocar.

A esta ciudad-empresa, que ya no era un lugar común sino un proyecto único, le faltaba una normativa de uso, excluyente y depurativa: fue la Normativa Cívica, un conjunto de normas y de sanciones que regulan desde 2006 los usos del espacio público de la ciudad, desde las terrazas y el ruido, hasta las pintadas, los patines, la prostitución, la bebida en la calle, los carteles y anuncios o las manifestaciones. Lo confunde y lo neutraliza todo bajo la idea de orden público. Las protestas contra esta normativa sacaron a la calle, juntos, a activistas y vecinos, a prostitutas y patinadores. Con la Norma Cívica se ponía punto y final al «modelo Barcelona» y a sus pretensiones de generar cohesión social y descentralización desde la ciudadanía. Decía el proyecto de la ordenanza, presentado con fecha del 9 de noviembre de 2005 y que se puede encontrar en la web del mismo Ayuntamiento:

> No vivimos ya en una sociedad tradicional y homogénea donde las normas establecidas eran conocidas, compartidas y observadas por la mayoría, sino que hace falta rehacer el consenso respecto a un concepto de civismo que sea compartido por todo el mundo y adaptado a los nuevos tiempos. No hay duda de que hoy en día convergen en nuestra ciudad situaciones y

hechos que requieren con inmediatez respuestas para facilitar un clima de convivencia que, en algunos casos, se ha podido ver dificultado por fenómenos difíciles de sintetizar. En efecto, la ciudad de Barcelona, tal como pasa con cualquier otra ciudad, está viviendo en los últimos años una serie de transformaciones de lo que era su entorno tradicional. Sin pretender ir al fondo en relación con las causas que afectan a la convivencia o al civismo, se pueden citar aquí dos fenómenos distintos. En primer lugar, el fenómeno derivado del crecimiento de la movilidad geográfica y la globalización económica que tiende a mezclar poblaciones procedentes de culturas diversas. A pesar de que en Barcelona la multiculturalidad es aún un fenómeno relativamente poco importante en relación con el incivismo, sí que se plantea la necesidad de dar una solución a la convivencia entre normas culturales distintas. En segundo lugar, se observa un fenómeno más directamente relacionado con las formas del incivismo presentes en Barcelona hoy: el que nace no de las dificultades entre culturas diferentes sino de la pérdida de normas culturales propias y que deriva, por tanto, en una situación de anomia, de falta de sentido, en la cual los individuos no saben cómo orientar su conducta, al no estar socialmente bien delimitada. Un cierto debilitamiento de la consciencia de pertenencia a una comunidad contribuye a diluir el sentido de la convivencia. A partir de aquí, todo tipo de comportamiento es posible, porque falta la noción de límite.

Con este párrafo y la ordenanza que sigue, los legisladores de Barcelona partían del presupuesto de que la ciudad ya no era un lugar común ni podía volver a serlo. Según el escrito, una ciudad sin límites es una ciudad desnaturalizada, ni nuestra ni para nosotros. Una ciudad donde el *nosotros* se ha borrado por el doble efecto de la llegada masiva de población nueva y de la pérdida de referentes. Es un texto que da miedo: olvida que toda ciudad, también Barcelona, es desde siempre el resultado de la sucesiva llegada de olas de población de procedencias diversas (del campo, de otras zonas del país, de ciudades más pequeñas…). No hay ciudad antes de quienes llegan a ella. La ciudad es el lugar común de los *arribantes*, de los que llegan. ¿Quiénes serían entonces los que ahora llegan y que ya no son *nosotros*? ¿Los migrantes? ¿Los turistas? ¿Por qué no se nombran ni se analizan las causas de por qué ya no contamos con que los que llegan consigan formar parte de los que ya estamos aquí? La pérdida del vínculo a la que hace referencia este texto preliminar, ¿qué causas tiene detrás y qué concepción del *nosotros* implica? ¿Por qué incluso nosotros hemos dejado de ser *nosotros*? Obviamente la normativa se dirige a gestionar y a reprimir los efectos de esta ruptura social, aduciendo la urgencia y la improcedencia

de entrar en detalle. El modelo Barcelona, que aún aspiraba a una idea de cohesión social, aunque estuviera más o menos instrumentalizada políticamente, quedó así enterrado. Con esta urgencia y esta improcedencia de los detalles se da por inaugurada oficialmente la marca Barcelona, con sus *lobbies* privados, sus promotores públicos y su orden cada vez más segregador y represivo.

Desenmascarar esta ciudad-empresa y sus laboratorios sociales es la condición para poder habitar una ciudad abierta a todos los *nosotros* que deseen vivir en ella. Desmontar el laboratorio, el parque temático, la fiesta de la diversidad domesticada para poder ser diferencias libres, no claudicantes, como ya habíamos escrito y leído desde el balcón de Avinyó 15 en la primera okupación, la de 1997. El Fórum, su discurso legitimador y su empresa económica se hundieron y, un tiempo después, el gobierno municipal que lo había impulsado. Una Barcelona, una estética y sus gestores se acababan. Pero la marca que engendraron, su aspiración y sus normativas siguen funcionando y movilizando, cada día, a miles de personas, coches, proyectos y capitales.

Con ella, con esta marca y con esta empresa ahora en crisis política y económica, lo que parece no agotarse nunca es el deseo enfermizo de esta ciudad de ser siempre la capital mundial de algo. El 18 de febrero de 2017, catorce años después de la manifestación planetaria contra la Guerra de Irak, decenas de miles de personas volvieron a salir a las calles para responder al desastre humanitario que los efectos de esa misma guerra, desplazada ahora a Siria, estaba causando. El movimiento Casa Nostra, Casa Vostra lanzó una campaña, «Volem acollir» («Queremos acoger»), que desencadenó una impresionante respuesta ciudadana contra las políticas migratorias de la Unión Europea y de sus Estados, entre ellos de forma especialmente vergonzante el español. Era un grito necesario, que finalmente rompió el silencio atronador de la Europa temerosa e indiferente. Su necesidad se notó en el carácter masivo de la manifestación y de las acciones que la acompañaron. Fueron potentes, por su dignidad, y a la vez tan desoladoras o más que la manifestación de 2003, por su impotencia. La retórica barcelonesa, sin embargo, no falló y enseguida los medios

empezaron a vender el evento como la manifestación más grande del mundo contra las políticas europeas de refugiados. Decían ese mismo día los medios: «Barcelona es hoy la capital mundial de la esperanza». Mientras corrijo estas páginas encuentro en la publicidad de un periódico de la ciudad: «Barcelona, capital de las despedidas de soltería».

Entrar y salir

Una amiga vasca, durante una entrevista, le preguntó al cineasta Joaquim Jordà: «¿Cómo has conseguido resistir tantos años haciendo tantas cosas sin venderte, ni autodestruirte ni abandonar?» Con su estilo lacónico habitual y su voz grave pero tierna respondió: «Entrando y saliendo». Estábamos en Livorno, nevaba sobre el puerto, era a comienzos del 2003. Hacía pocas semanas que había fallecido mi madre. Unos amigos míos, vasca ella e italiano él, habían convocado unos encuentros en Livorno, la ciudad de donde él provenía y cuna del PCI italiano y de fuertes movimientos colectivos hasta entonces. Las jornadas, celebradas en las dependencias del puerto industrial, se llamaban «Periferiche/Periferiak» y tenían en su raíz un solo motivo: hacer volver al escritor John Berger a la ciudad donde, según había escrito, había pasado parte de la guerra. Cuando para sorpresa suya les respondió que sí, se vieron envueltos en la aventura de tener que montar un evento que acogiera aquella respuesta. Y así es como Jordà fue a parar a Livorno, y yo detrás suyo, como una sombra callada, en esos días de duelo de frío.

Desde entonces, esa frase de Jordà ha sido para mí una guía, una orientación que finalmente se ha convertido en una descripción literal de mi vida. Entro y salgo continuamente: de mi ciudad, de la universidad donde trabajo, de los mundos que habito y comparto. He hecho de la continuidad de la intermitencia mi condición de vida y de acción. Barcelona es la ciudad a la que siempre vuelvo sin haberme ido nunca. La universidad es la institución donde soporto volver cada semana gracias al estímulo de todo lo que hago fuera de ella. Y en casa, cada domingo mis hijos me preguntan:

«Esta semana, ¿qué día te vas?» De todas mis entradas y salidas, esta última es la única que me hace daño.

Hablar de entrar y salir no es hablar de meras vidas en movimiento. La migración para los más pobres, la movilidad para los no tan pobres y la deslocalización para los ricos, son tres caras de como se ha intensificado y generalizado el carácter móvil de la vida. Todos, de algún modo, vivimos atravesados por esta continua activación del desplazamiento, ya sea desde el deseo, desde la amenaza o desde la obligación. Pero la frase de Joaquim Jordà y la pregunta a la que respondía hacían referencia a otro problema, que yo resumiría así: ¿cómo hacer sostenible, hoy, una vida comprometida? ¿Cómo resistir a los efectos y a las exigencias del compromiso sin romperse o sin adaptarse, sin rendirse o sin perderse?

Las vidas de la generación anterior a la mía habían recorrido, básicamente, tres posibles caminos: una vez dejada atrás la primera juventud, el siguiente paso era o bien integrarse, o bien (auto)destruirse o bien marginalizarse. Yo diría, incluso, que más allá de situar relatos biográficos de una generación, este mapa de opciones describe también la historia vivida de la Transición postfranquista: o la integración (a los nuevos valores, lenguajes e instituciones) o la destrucción (droga, suicidios, depresión…) o la marginalización (vidas alternativas, exilios interiores, anonimato). Son las tres caras de la derrota histórica de este periodo y para cada una de ellas seguro que muchos de nosotros encontraríamos ejemplos concretos y personas queridas. Jordà, que había retratado los tránsitos vitales de la Transición en sus dos películas sobre la fábrica Numax, no respondía a ninguna de las tres opciones y su ejemplo de vida desmentía, sin necesidad de argumentarlo, que éstas fueran las únicas opciones de vida posibles. «Entrando y saliendo», dicho por él, indicaba una manera de resistir y nos daba la pista para hacerlo. Por eso su retorno a Barcelona, después de muchos años en Madrid y tras sufrir una lesión cerebral, tuvo un impacto muy importante sobre los más jóvenes, tanto estudiantes como activistas, que le pudimos acompañar durante ese tiempo final.

Entrar y salir, según la pista de Jordà, no consiste en circular por el espacio neutro del mercado de las oportunidades. Todo lo contrario. Es un

movimiento orientado que indica una posibilidad nómada pero no arbitraria de resistencia. Lejos de la movilización oportunista, que sólo calcula los costes y beneficios de cada relación o decisión, entrar y salir es aprender a acompañar la vida en su vaivén y a elaborar criterios para poder decidir cómo, cuándo y con quién comprometerse. Moverse sin adaptarse al poder ni aceptar lo intolerable de cada situación. Entrar y salir no es, pues, conectar y desconectar. Es el estado precario, frágil pero atento, de una intermitencia insistente que desarrolla sus propios saberes, los acumula y los comparte a través de la experiencia, personal y común. De cada entrada y salida no se sale más beneficiado, sino más transformado. Por eso mismo, la posibilidad de entrar y salir no nos entrega a la crueldad de la disyunción sino que nos abre a la amabilidad de la conjunción. Nuestras vidas están siempre amenazadas por un binarismo cortante: activos o inactivos, conectados o desconectados, competentes o incompetentes, visibles o invisibles, hombres o mujeres, blancos o negros, ricos o pobres… No hay término medio ni viajes de ida y vuelta. Ni matices ni desvíos. O todo o nada. «O te mueves o caducas», decía un anuncio. Frente a ello, entrar y salir nos invita a acompañar el vaivén de la vida, a hacer pensable este enlace dinámico entre avanzar y retroceder, aparecer y desaparecer, ser y no ser. Compromiso activo, pero no únicamente activista, vínculo profundo pero abierto. Intermitencia insistente, pues, que es a la vez una latencia persistente, como único modo de estar sin que necesariamente nos estén pasando cosas, de hacer sin depender de la acción permanente.

¿Cómo sostener, pues, una vida comprometida?, le preguntábamos a Jordà. Su respuesta significaba: insistiendo y persistiendo, sin dejarse atrapar. Desde ahí, *sostener* ya no significa simplemente *aguantar*. Quien sólo se propone aguantar, acaba haciéndose de piedra o rompiéndose. Muchas veces, demasiadas, las vidas comprometidas acaban siendo vidas dogmáticas o vidas quemadas. Y de las vidas quemadas se derivan las peores reacciones: el cinismo, la amargura, el egoísmo y el resentimiento. Sostener no es aguantar, pues, sino poder continuar. La continuidad puede ser dura de mantener, pero no es rígida. Implica acoger y recoger, soltar y retomar, aprender y comprender. En el mundo del *management* y de la

gestión emocional tiene mucho éxito la imagen de vivir como surfear las olas. Es una buena imagen del valor emprendedor de la adaptabilidad: poder caer sin tocar fondo, remontar para triunfar. Pero entrar y salir no es surfear: es aprender a ser, nosotros mismos, oleaje.

Un oleaje que va y viene sin descanso, un compromiso latente y persistente, no es ajeno a las condiciones materiales que lo hacen posible: trabajar, habitar, cuidarse, amar… A medida que la precariedad y la inestabilidad existencial avanzan, estas condiciones se ponen más y más en cuestión. En mi caso, durante muchos años he ido cada semana a dar clase con una maleta en la mano. Una maleta donde hay todo lo que necesito para sobrevivir dos o tres días fuera de casa: pijama, ropa, un montón de libros, algo de comida… Entrar, así, con la casa encima en la universidad es como un ritual de extrañamiento que mantiene viva la alerta. La razón de este hecho es obvia y podría no tener ninguna importancia: durante un periodo muy largo he sido profesora de una universidad muy lejana de la ciudad donde vivo. Zaragoza apareció en mi vida, inesperadamente, como una opción laboral e intelectual digna, cuando el trabajo en las universidades que yo conocía empezaba a entrar en el ciclo de precarización que actualmente se ha consolidado en todas partes. Sin embargo, me pregunto si se puede dar clase maleta en mano. Lo he hecho durante quince años y tiene la virtud de no dejarnos normalizar la situación que nos vincula al aprendizaje. Aprender siempre es un desplazamiento que nos saca de nuestra zona de confort. Me inquieta, sin embargo, el abismo que se abre cuando la docencia y la convivencia se alejan tanto. La universidad, como institución, impone muchas distancias a la *convivialidad* necesaria para el aprendizaje. Antes lo hacía a través de la distancia jerárquica y del trato frío y ceremonioso con el profesorado. Actualmente, a través de una gestión complicada de los espacios y de los tiempos que tiene como consecuencia que todo el mundo en la universidad esté produciendo (algo, ¿qué?), cada uno por su lado, en vez de estar aprendiendo juntos. Hay un roce del pensamiento que actualmente puede tomar muchas formas, tanto presenciales como virtuales, pero que igualmente necesita de una condición indispensable para que el saber no quede reducido a mera información:

poder construir juntos los contextos y las relaciones de aprendizaje. No tenemos que renunciar a ello, ni siquiera en la universidad actual.

La experiencia de llegar cada semana a mi puesto de trabajo con una maleta en la mano, tiene la otra cara que es la de volver cada semana a Barcelona sin haberme ido nunca. Durante muchos años, mi vida ha sido un retorno en *loop* en el que lo que falta es la decisión de haberme ido. No me he ido, pero siempre estoy volviendo. Durante los dos primeros cursos de mi incorporación en la Universidad de Zaragoza, estuve destinada al centro universitario de Teruel. Recuerdo los largos retornos, en un autobús que entraba por la Diagonal, a media tarde, hasta la Estació del Nord. El viaje duraba entre seis y siete horas, si no había embotellamientos graves en hora punta. Era directo, con una sola parada en un bar de carretera en Torreblanca, Castellón, y la compañía de transportes se llamaba La Rápida. El conductor siempre era el mismo, de ida y vuelta. Antonio, un chico de Mataró que en esos años se convirtió en mi mejor amigo. Pasábamos catorce horas a la semana encerrados en ese vehículo insólito, casi siempre vacío. Yo llevaba películas y música para el viaje, él traía almendras del pueblo de sus padres o bolsas gigantes de pipas que comía para no dormirse conduciendo. Los retornos semanales a Barcelona de esos dos primeros años los recordaré siempre, los llevo aún en la piel. Después los he hecho en AVE y se notan menos, aunque pesan igual. Pero ese entrar y salir de la ciudad sigue marcando la pauta de una respiración sincopada, interrumpida, que tiene como consecuencia que las relaciones de pertenencia, que normalmente damos por naturales, se me hayan manifestado en toda su extrañeza, en sus convenciones y en sus condiciones.

De algún modo, mis continuas idas y venidas, sostenidas a lo largo de tantos años, han conformado una nueva relación con Barcelona y con los mundos culturales, políticos y personales que comparto. Barcelona es una ciudad de paso, pero tiene muchas pieles. Parece luminosa y diáfana, pero es compacta y está muy codificada. Hay contraseñas para entrar en cada sitio, en cada grupo, en cada barrio, en cada sector. Los que llegan a ciudad, desde los pueblos o desde otros países, las ven, las padecen, las aprenden y las *hackean*. Quienes hemos crecido dentro, somos sus imperceptibles

prisioneros hasta que algo nos expulsa. En mi caso fue la crisis de la universidad pública. Actualmente, para mucha gente, es la violencia inmobiliaria o la falta de opciones de vida.

Entre 2003 y 2007, hasta que nacieron mis hijos, muchos de mis retornos acababan, directamente, maleta en mano, en las reuniones de la calle Aurora o en las diversas asambleas y reuniones de los colectivos en los que participábamos. Por efecto del tránsito entre mundos, empecé a ver la tramoya del teatro, los andamios del parque temático que también éramos nosotros y nuestras burbujas, los tics de los personajes principales y la arrogancia de muchos protagonismos. Empecé a percibir los marcos conceptuales, estéticos y lingüísticos que permitían que cada uno pudiera dominar con cierta facilidad el pequeño fragmento de realidad que le había sido concedido. En Teruel, ante la desnudez del paisaje y de los mundos comunes, casi desiertos, aprendí a desnudar mi lenguaje de códigos de reconocimiento y a buscar los problemas que, desde lo esencial, podíamos llegar a compartir. Aprendí a no creerme los recursos fáciles y a no dar por supuestos los éxitos y las complicidades que se dan dentro de los frágiles e invisibles contornos de cada burbuja. Sólo así podía entrar en las aulas de aquella pequeña ciudad, Teruel, sin sentir lo ridículo de una pantomima desubicada. Y sólo así podía volver a Barcelona, sin convertir la añoranza en autoafirmación de lo propio. Entrar y salir es aprender también a atravesar lenguajes sin neutralizar sus diferencias y sin estandarizar su funcionamiento. Es relativizar sin hacerse relativista. Descentrar sin dispersar. Abrir sin perderse. Quizá la clave de todo este aprendizaje, con la pista que Joaquim Jordà nos brindó una tarde muy fría en el puerto de Livorno, sea ésta: sostener una vida comprometida es aprender a no perderse, sin quedar amarrados en los muelles de lo conocido. La clave de todo son los retornos. Huir es fácil. El reto es cómo volver sin claudicar.

Afectados

«El afecto es revolucionario». Encuentro estas palabras en una pintada fotografiada que circula por Twitter. Tiene muchos «me gusta» y muchos reenvíos. Cuando las paredes ya no se pueden pintar sin correr el riesgo de pagar una multa de por vida, nos quedan los muros virtuales, descontextualizados, viralizados. ¿Dónde debe estar esta pintada? ¿Quién y cómo la ha hecho? ¿Cuáles han sido los pasos y las necesidades de su anonimato? ¿Y quién pasa cada día por delante? Los contextos se diluyen. Quedan los mensajes. Y éste, de algún modo, nos llega hoy como obvio y, al mismo tiempo, como necesario: el afecto es revolucionario.

Los afectos están actualmente en el centro de los discursos críticos y del lenguaje de muchas luchas colectivas para transformar radicalmente la sociedad y la vida. También son el foco de la teoría social, humana y filosófica de nuestros tiempos. Incluso los anglosajones, que le ponen nombre a todo, hablan de la *affect theory,* que ya tiene sus *readers* y todo el aparato académico correspondiente. El feminismo ha sido clave en este giro teórico y político.

En mis entornos más cercanos de debate y de acción, la atención hacia la noción de *afecto,* como concepto radicalmente político, nos había llegado de mano de la filosofía de Spinoza y, más concretamente, de la lectura que había hecho el filósofo Gilles Deleuze. Este lenguaje filosófico dio un giro inesperado el 11 de marzo de 2004, cuando nos despertamos con la noticia del atentado de los trenes de Atocha, en Madrid. Unas bombas habían matado a más de doscientas personas y herido a casi dos mil en los trenes de Cercanías en la mañana de un día laboral cualquiera, a pocos días de las

elecciones generales en las que estaba en juego la revalidación del Gobierno de José María Aznar, cómplice de la invasión de Irak. Ante ese hecho, era casi inevitable entrar en el análisis político del atentado y quedarse en sus consecuencias electorales más evidentes, que se resumieron en la victoria de José Luis Rodríguez Zapatero y en el grito «No nos falles», tras la movilización colectiva por SMS conocida como «Pásalo». Pero la proximidad con la que algunos compañeros y amigas de Madrid vivieron el atentado nos abrió una pregunta, para nada retórica, sino muy dolorosa, que era la siguiente: ¿quiénes han sido los afectados del atentado? ¿Sólo las víctimas directas? ¿O lo eran también todos aquellos que habían sentido cómo a partir de ese día se transformaba radicalmente su condición humana y política?

A través de libros como *Spinoza y el problema de la expresión,* de 1968 (El Aleph, 1996) o *Spinoza: filosofía práctica*, de 1980 (Tusquets, 1984), Deleuze nos había ayudado a entender que los afectos no son, solamente, los sentimientos de estima que tenemos hacia las personas o las cosas que nos rodean, sino que tienen que ver con lo que somos y con nuestra potencia de hacer y de vivir las cosas que nos pasan, las ideas que pensamos y las situaciones que vivimos. Un afecto es un tránsito, una transformación de nuestra potencia de ser a partir del efecto que nos ha producido una determinada idea, imagen o persona. No es preciso que seamos conscientes de ello, ni desde el conocimiento ni desde el sentimiento. Es una modificación que altera de manera más profunda todo nuestro ser y que lo hace más alegre o más triste, más capaz o más incapaz.

Una ética y una política de los afectos, según esta filosofía spinoziana y deleuziana, es por lo tanto, la que presta atención a las transformaciones de lo que somos y podemos ser a partir de la capacidad que tenemos de *afectar* y de *ser afectados* más allá de nuestras intenciones conscientes y de los sentimientos concretos. ¿Quién y qué nos hace mejores, es decir, más alegres y más capaces? ¿Y qué encuentros provocan lo contrario? En esta oscilación está en juego la libertad. No es la libertad de escoger, sino la potencia de ser en relación con lo que nos rodea. Desarrollar esta potencia implica aprender a percibir y distinguir lo que nos hace bien y lo que nos

hace mal, no el bien y el mal como principios abstractos, sino como parte de unas relaciones concretas que pueden ser favorables o desfavorables al despliegue de nuestras capacidades y formas de vida. Spinoza y Deleuze nos ayudaban a entender una politización de la vida que no pasaba por los programas políticos y por sus listas de propuestas y de reivindicaciones, de sus balances de éxitos y de fracasos, sino por una transformación profunda de nuestra capacidad de *afectar* y de *ser afectados* en la vida. Una ética y una política que no se resumían, por tanto, ni en el futuro de un programa ni en la instantaneidad de la acción, sino en la duración de los procesos de transformación. Una ética y una política revolucionarias, pues, que no se limitan a su poder de ruptura de lo instituido, sino que pueden desplegar su potencia en el continuo inescrutable de la vida anónima, invisible a los grandes acontecimientos de la historia.

Un golpe duro y doloroso rompió, sin embargo, el tejido de las vidas invisibles y anónimas la mañana de un 11 de marzo de 2004. «Dicen que ETA ha puesto una bomba en unos trenes en Madrid y que ha muerto mucha gente», me dijo el conductor del autobús, camino de Teruel, cuando me desperté del primer sueño. Habíamos salido de Barcelona a las seis de la madrugada, así que las primeras luces del día, ya cruzando Castellón, coincidieron con el estallido de las bombas en Madrid. Entonces no se podía seguir la actualidad segundo a segundo por las redes sociales en el teléfono, así que el día fue pasando lentamente, entre clases, llamadas y telediarios llenos de mentiras. Aun así, poco a poco la realidad se fue descubriendo y la herida se fue abriendo. A partir de ese momento, la voz y la comunicación con nuestros amigos de Madrid se hizo imprescindible. Algunos de ellos, vinculados hasta entonces a los colectivos con los que teníamos relación, sintieron la necesidad de acercarse a los grupos que a partir de ese momento empezaron a reunirse en torno a las víctimas, tanto en labores de apoyo como en la movilización de la denuncia de la gestión del atentado por parte del Gobierno de Aznar y sus siniestros ministros. No toda la gente que acudía a estos foros eran víctimas o tenían relación directa con ellas. Era gente que, por la razón que sea, se sentía afectada por los atentados. No sólo conmocionada o emocionada, sino profundamente

alterada, transformada, en lo más profundo y en lo más cotidiano de su ser. La vida no podía continuar como si nada y el vuelco electoral, que catapultó a Zapatero como el presidente del «No nos falles», no resolvía el vacío que se había abierto.

«En esta edad oscura en la que vivimos, bajo el nuevo orden mundial, compartir el dolor es una de las condiciones previas esenciales para volver a encontrar la dignidad y la esperanza. Hay una gran parte del dolor que no puede compartirse. Pero el deseo de compartir el dolor sí puede compartirse. Y de esa acción, inevitablemente inadecuada, surge una resistencia». Estas palabras de John Berger encabezan el libro que surgió de la experiencia de acompañamiento que vivieron nuestros amigos y que fue recogida bajo el título de *Red ciudadana tras el 11M: cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar,* firmado colectivamente con el nombre Desdedentro, publicado en Acuarela & Antonio Machado y editado por Amador Fernández-Savater, uno de los implicados en la red y una de las personas que compartió día a día con nosotros este proceso de reflexión, de afectación y de transformación. Él, junto con Margarita Padilla, dejaron también escritos muy valiosos sobre la experiencia en la publicación anual de materiales de Espai en Blanc y en las jornadas que organizamos en diciembre de 2008, unos años después, en el CCCB sobre «La fuerza del anonimato».

«Todos íbamos en ese tren». Es obvio que no era cierto: no todos estábamos en esos trenes. ¿A quién y a qué apela este *nosotros* anónimo que nos implica y que nos interpela, de alguna manera, a *todos*? La reflexión sobre los *nosotros* anónimos, que ya había empezado con el zapatismo a mitad de los noventa, tomó otra dimensión y otra urgencia a raíz del atentado. ¿Qué relación podemos tener con lo que les sucede a otros? La privatización de la existencia y el individualismo de nuestra sociedad nos ha hecho incapaces de percibir los problemas de otros como propios. A cada uno sus beneficios, y para cada uno sus perjuicios. Como mucho, las sociedades del bienestar se basaban en la idea de que al Estado le correspondía ocuparse de que las condiciones de esta existencia privatizada fueran más o menos igualitarias de entrada e incorporaran factores de

corrección de las desgracias (enfermedades, paro, accidentes, etc.). Pero más allá de esta mediación institucional y abstracta, ¿qué nos vincula unos a otros, que no sea la gestión de nuestros intereses compartidos? Esta es la pregunta que atraviesa el destino de las sociedades modernas y que desde el interior de sus coordenadas no se puede resolver.

El dolor colectivo e irreparable añade una dificultad y al mismo tiempo una oportunidad a este problema fundamental. Por un lado, como escribe Berger, el dolor es incomunicable, no se puede transferir ni compartir. Se puede expresar y escuchar, pero no se puede sentir el dolor del otro ni descargar parte de su pena, haciendo de ella pedacitos que repartir, como podríamos hacer con una deuda, por ejemplo. Los que sí pueden ser colectivos, en cambio, son el deseo y la necesidad de responder a este dolor. No nos une el dolor, sino la respuesta al dolor. En la respuesta es donde pueden encontrarse la víctima, que es insustituible e irreductible, y los afectados, que son incontables y siempre ampliables. No todos somos víctimas, pero sí que podemos considerarnos afectados. En este sentido, «todos íbamos en ese tren» pasa a ser la declaración más cierta de un vínculo basado en el afecto.

Así fue como aprendimos a entender el alcance humano y político de la noción de *afectado* o de *afectados*. El *afecto* es esa dimensión de la vivencia que desborda los hechos individuales y su propiedad, porque incorpora la manera en que nos transforman al resto. En el afecto se encuentran, por tanto, la persona singular, con su nombre propio, y la experiencia colectiva, con su anonimato.

Los grupos que se fueron reuniendo en torno a los afectados del 11M crearon la Red Ciudadana, que iba más allá del trabajo de gestión de las reivindicaciones de las víctimas y de su reparación. De la tarea y reflexiones de esta red aprendimos muchas cosas, pero quizá la más importante es que la victimización, siempre instrumentalizable por intereses ajenos, sólo se puede romper estando juntos más allá de nuestras heridas particulares. El dolor categoriza y jerarquiza: siempre hay alguien que sufre más que tú, siempre hay una víctima más directa, etc. Pero este aislamiento y esta jerarquización en torno a la víctima pueden ser cuestionados y

transformados, abiertos y compartidos hasta girarles el sentido, desde un *nosotros* afectivo y afectado. Entonces el dolor no crea jerarquías sino complicidades.

Pocos años más tarde, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) retomó con éxito esta fuerza de la complicidad entre víctimas directas y afectados. Afectados por la hipoteca no lo son solamente los propietarios amenazados de desahucio, sino también todos aquellos que sienten la injusticia de la violencia inmobiliaria sobre sus vecinos, sobre la ciudad y sobre la vida digna en su conjunto. Más recientemente aún, hemos vuelto a vivir una situación equiparable con la denuncia pública de la violencia sexual y de género. Campañas como #metoo, en la que mujeres de todo el mundo han explicado los abusos, acosos y agresiones sexuales padecidos, o #yotecreo, de apoyo a las mujeres violadas sometidas a la doble violencia de pasar por un sistema judicial que pone en duda su testimonio, han abierto un campo de acciones y de palabras que no sólo han expresado la solidaridad hacia las víctimas, sino que han transformado la manera como nos entendemos y nos situamos como cuerpos y como sujetos unas respecto a los otros.

Esta complicidad de la afectación no es cartografiable ni monitorizable por ningún poder. Es tan imprevisible como nuestra capacidad de dejarnos afectar y de aumentar nuestra potencia de implicación en un *nosotros* antijerárquico, vinculado por la complicidad de la respuesta al dolor. Desde ahí, la Red Ciudadana lanzó en 2004 una pregunta que se haría más y más importante a medida que se cerniera sobre nuestras vidas la crisis de 2008: ¿qué significa implicarse en un mundo que no se deja transformar a mejor? Ante la irreversibilidad del daño, ya sea el terrorismo, ya sea el expolio económico, ¿qué significa el compromiso y adónde apunta? Y si el sentido de esta irreversibilidad es hacia una globalización cada vez más destructiva, belicista y desigual, ¿cuál es el sentido de la implicación en las luchas colectivas, más allá de compartir la respuesta al dolor? ¿Podemos hacer algo más que curar unas heridas que deberíamos poder evitar? En este doloroso escenario de impotencia, la Red Ciudadana abría una posición desafiante pero al mismo tiempo habitable: la de un *nosotros* que no se

define solamente por lo que reivindica, a menudo frustrado, sino por su capacidad de hacer un mundo de afectos dentro y contra este mundo.

Crisis de palabras

Cuando llegamos al olivar nos quedamos, al fin, sin palabras. Nada que añadir. Ninguna conclusión. Éramos unas quince o veinte personas y habíamos pasado tres días con Daniel Blanchard y su compañera Helen Arnold en la masía L'Animal a l'Esquena, en Celrà (Girona), donde la compañía de danza Malpelo, con la colaboración de Toni Cots entonces, tenía su espacio de residencia, trabajo y formación. Eran los últimos días de noviembre de 2009. El *impasse* político derivado de 2004 se alargaba y la crisis financiera acababa de estallar. Amador Fernández-Savater, acompañante habitual de Espai en Blanc en ese periodo, había editado un libro singular: *Crisis de palabras* (Acuarela, 2007), que reunía diversos textos de Daniel Blanchard, alguien que para nosotros había sido, hasta entonces, desconocido. Era un libro editado desde la amistad y la admiración, desde la búsqueda de un mito y la necesidad afectuosa de cambiarlo, incluso de perderlo, a partir de la honestidad del testimonio.

Daniel Blanchard había sido uno de los principales miembros de Socialismo o Barbarie, había participado en las derivas y las discusiones de la Internacional Situacionista, se había comprometido con el Movimiento 22 de Marzo y con los Comités de Acción en Mayo del 68, y de golpe, un día, empezó a aburrirse hasta perder las palabras. Creíamos ser revolucionarios y no revolucionábamos nada, explica en sus escritos testimoniales. ¿Qué quedaba entonces? Un simulacro, un discurso replegado sobre sí mismo. Muerto, estéril, cada vez más ineficiente pero más sofisticado. Daniel Blanchard entró en crisis. Crisis significa depresión. Significa desafección. Significa pérdida de mundo, de amistad, de amor por

los que nos rodean y por las cosas. Pero Blanchard supo aprender a sostenerse en esta crisis sin pretender cerrarla en falso (con pastillas, con trabajo o con más discursos vacíos) y de ella surgieron, finalmente, otras palabras, otro sentido de la amistad y del amor, una manera nueva de acercarse a la superficie de las cosas sin imponerle un sentido. Daniel y Helen, con la calma de la vejez que ha sabido convivir con el anonimato y con la normalidad después de haber pasado por el ojo del huracán, de la excepcionalidad de la revuelta y de la excitación revolucionaria dentro de la sociedad del espectáculo, vinieron a acompañar nuestra crisis de palabras.

No era casual recibirlos en un espacio donde se trabaja y se convive desde el cuerpo. Tampoco era casual que en ese momento hubiéramos urdido una trama de complicidades entre activistas de la palabra, como nosotros, y artistas que hacían del cuerpo otra palanca de expresión colectiva. Hacía un tiempo que no sabíamos cómo seguir «poniendo el cuerpo» y eso nos había llevado a poner en duda nuestra capacidad para «tomar la palabra». Finalmente, tampoco era casual hacer este encuentro fuera de Barcelona, fuera del foco central, buscando los márgenes de la ciudad y de la actualidad para poder experimentar otra relación con el espacio y con el tiempo.

Los escritos y el testimonio de Daniel Blanchard conectaban con una situación que, a pesar de la distancia temporal y de las diferencias de contextos social y político, tenía algo que ver con nosotros, o con el *nosotros* de ese momento. Lo que él expresaba era la honestidad terrible de descubrir que la apasionante vida revolucionaria puede llegar a perder la «virtud crítica» y volverse mortalmente aburrida. Esto sucede cuando «el viento del pensamiento», según la expresión de Hannah Arendt, deja de soplar y de insuflar vida, es decir, cuando deja de dar sentido a la experiencia concreta. Sólo queda entonces una caja de resonancia vacía, una «clausura sorda y muda», en palabras de Blanchard. El discurso se cierra sobre sí mismo y pierde capacidad de escucha, de tal modo que la ideología se impone de nuevo y el *nosotros* que lo enuncia se convierte en una voz impostada. Decía Blanchard, con una metáfora, que ya sólo les quedaba poner la quinta marcha en la autopista de crítica, en el largo

etcétera de la crítica. Pero la velocidad y la proliferación discursiva no hacía más que disimular la parálisis y la petrificación del lenguaje mismo, cada vez más alejado de la experiencia. Pocos militantes de los años sesenta han tenido la valentía de explicar experiencias semejantes. Casi todo el mundo prefiere salvar las apariencias y refugiarse, o bien en el relato apasionante de la propias vivencias, o bien en una teoría revolucionaria depurada de las miserias de esas mismas vivencias. Blanchard, como Joaquim Jordà, no estaba dispuesto a vender humo, porque el humo había estado a punto de ahogarle.

En nuestro caso, el periodo entre 2004 y 2011 fue una larga travesía. Un *impasse*, según analizamos más tarde, en una de las publicaciones colectivas de Espai en Blanc, *El impasse de lo político* (2011), que entró a imprenta precisamente mientras se tomaban las plazas de toda la Península y de parte del Mediterráneo. Un *impasse* es una calle que parece no tener salida o que en todo caso no se puede prever dónde estará. Así sentimos, creo, esos años. Por un lado, el 2004 había supuesto el fin del idilio de Barcelona con sus ciudadanos. El Fórum no sólo había desencadenado una gran contestación de los movimientos sociales y vecinales, sino que había tenido como respuesta una gran desafección ciudadana. La normativa cívica y los preámbulos de la crisis económica empezaban a hacer más perceptible el endurecimiento de la marca Barcelona y de sus condiciones de vida. Por otro lado, la Guerra de Irak había desembocado en los atentados de Atocha, en las mentiras del Gobierno de Aznar y en la movilización «Pásalo», que acabó conduciendo a Zapatero al Gobierno, entre la resignación y el alivio. Y finalmente, tras veinticinco años de pujolismo, en Catalunya había empezado el Gobierno tripartito de izquierda (PSC, ERC, ICV), que en apenas dos legislaturas hizo un recorrido muy rápido de ciertas promesas de cambio a la perpetuación de dinámicas basadas en la represión, la corrupción, el politiqueo y, finalmente, el bloqueo. El foco de la actualidad volvía a estar dominado por el sistema de partidos, sus disputas, sus tácticas, sus fraudes y sus componendas, más enfrentados aún por la situación de tener que responsabilizarse de la ejecución de las políticas de

austeridad que la crisis financiera, gestionada por la Unión Europea, exigía cumplir.

El malestar se hacía palpable, un malestar difuso e innombrable. Por eso, aprovechando la visita de Blanchard y su capacidad para sostener abierta la crisis de las palabras, nos propusimos elaborar el sentido de lo que estaba y nos estaba pasando: ¿de qué estaba hecho ese malestar? ¿A través de qué lenguajes terapéuticos, clínicos y de autoayuda se estaba capturando, codificando y privatizando? ¿Y cómo politizarlo desde un nuevo reencuentro entre vida y política? Estas preguntas nos evitaban caer atrapados en la caja de resonancia vacía de la que hablaba Blanchard. En vez de hacer de la teoría revolucionaria y de la identidad militante una armadura con la que protegerse de la desorientación y del callejón sin salida del ciclo de luchas anterior (1994-2004), como veíamos hacer a algunos colectivos amigos que tiraban del hilo de un discurso autorrefencial y cada vez más cerrado, habíamos optado por exponernos a la experiencia directa y encarnada, incluso íntima, de las cuestiones no resueltas. El precio que pagar podía ser quedarnos sin palabras, como Blanchard, o que las palabras nos estallaran entre las manos. De entrada, nos pasó lo segundo: cuando el discurso político abre sus compuertas y deja entrar la experiencia más singular, incluso más oscura, las voces se disparan y aparece lo irreductible de cada uno y de cada experiencia del mundo. En torno a los momentos fuertes de los encuentros de 2006, 2008 y 2010, que sostuvieron ese lugar común de la palabra más desnuda, intentamos organizar grupos de trabajo, de acción poética, de análisis, de discusión…, pero fue un caos. Un caos inquietante, decepcionante si se mira desde el punto de vista de los objetivos, pero interesante desde el punto de vista de los aprendizajes. Dice Blanchard, en su libro, que «el discurso crítico no puede a su vez quedar fijado, estabilizado en un estadio del pensamiento y de la enunciación. Sólo seguirá siendo crítico en esta pérdida de equilibrio que es descubrimiento y riesgo; he aquí el movimiento que lo mantiene fiel a sí mismo: esta caída evitada a cada paso». Los tropiezos y los desequilibrios, pues, son parte de un pensamiento que, como el viento, no quiere quedar fijado en enunciados ni petrificado en monumentos ideológicos.

Su visita y la convivencia pausada en los campos de Celrà fue la terapia benéfica que nos condujo, paso a paso, caminando hasta el olivar. Del malestar de la palabra impotente a la quietud de la palabra innecesaria. Pudimos, como él anteriormente, quedarnos sin palabras, aburrirnos de lo que nos quedaba por decir y dejarlo caer. Dice Blanchard que para reconstituirse como ser de lenguaje hace falta aprender a mantener abierta la crisis de palabras. Ni caer en el pánico de su vacío ni obsesionarse para salir de ella: estar, saber estar, mantener el equilibrio en su umbral siempre abierto. Desde entonces, la experiencia de la pérdida de lenguaje como condición para rehacerse en las palabras ha sido para mí fundamental, constitutiva como una manera de poner en práctica la filosofía y, con ella, la vida. Esta experiencia se recoge en un poema de Ingeborg Bachmann que siempre me acompaña:

En verdad

Para Ana Ajmátova

A quien nunca se quedó sin palabras,
y yo os lo digo,
quien sólo sabe ayudarse a sí mismo
y con las palabras,

a éste no se le puede ayudar.
Ni por el camino corto
ni por el largo.

Hacer sostenible una única frase,
aguantar en el ding dong de las palabras.

Nadie escriba esta frase
que no la firme.

Esta misma experiencia de la pérdida de palabras se expresa maravillosamente en un breve escrito de otro tiempo y de otro lugar que a mí me sirvió para iniciar en 2014 una serie de colaboraciones semanales con el diario *Ara* que se prolongaron durante dos años y que finalmente

recogí en el libro *Fuera de clase: textos de filosofía de guerrilla* (Galaxia Gutenberg, 2016). Me refiero a un fragmento del clásico taoísta Zhuang Zi que dice así: «La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría encontrar yo a un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él?».

Blanchard mantuvo abierta su crisis de palabras contra la petrificación del mundo moderno tomando dos desviaciones, dentro mismo del lenguaje. Concretamente, se desvió de la centralidad de la teoría a través de la dedicación a la poesía y a la traducción. La traducción es la actividad de dejarse ocupar y atravesar por la voz de otro, prestándole la propia. Y la poesía implica ir hasta el límite de lo que se deja decir, para empezar a decirlo de otra manera. Alterando la relación entre palabra y silencio, lo que hace la poesía es ampliar, como escribió Günther Anders ante las catástrofes bélicas y las amenazas nucleares del siglo XX, los contornos del alma humana.

Una experiencia como la que acabo de relatar no sólo acompañó nuestro *impasse* en lo político, sino que a mí personalmente me devolvió, enriquecida, mi confianza en la potencia poética de la filosofía. Incluso del pensamiento crítico, cuando mantiene su vitalidad, tiene en su núcleo una virtud poética. La crítica es el ejercicio de la sospecha, del desenmascaramiento, del juicio imparcial y del discernimiento. Pero todo ello sólo serían estrategias de vaciamiento si no se sostuviera en algún tipo de confianza escondida. Es la confianza en que la palabra y el pensamiento pueden transformar la vida y hacerla mejor. Para ello, es preciso no quedar atrapados en nuestras propias palabras, cuando se desconectan de las necesidades vitales que las impulsan. Atreverse a ponerlas en crisis es la condición para poder renovar la confianza en ellas y liberar el sentido de lo que está aún por pensar.

Si he sentido la necesidad de revisitar lo vivido en los últimos veinte años para poder pensarlo desde el punto de vista de los aprendizajes colectivos que han marcado esta etapa y en relación con la ciudad de

Barcelona como espacio fundamental de mi compromiso vital y político es, seguramente, porque siento que actualmente hay una amenaza de clausura, de cierre en falso de las crisis de palabras que se habían ido abriendo a lo largo de este ciclo de luchas. Lo que creíamos saber del mundo se nos cae encima con el peso de la obviedad y de la irreversibilidad de un capitalismo desbocado y destructivo que no deja margen. Los discursos, cada vez más duros y polarizados, se refuerzan como paraguas y se afilan como armas para hacer daño. Siento, a menudo, que me quedo sin palabras ante el presente más inmediato y en la guerra de consignas rápidas en la que se ha convertido la esfera pública. Poder quedarse sin palabras, como nos invita el poema de Bachmann, es la condición para un pensamiento honesto y para ir al encuentro de una palabra verdadera. El problema, por tanto, no es quedarse sin palabras, sino quedarse sin la capacidad de escuchar su silencio.

En nombre propio

Diez años sin publicar un libro, cuando sólo has publicado uno, son muchos años. Casi una despedida. O la prueba de lo que nunca llegará a ser. Es el tiempo que pasó entre *En las prisiones de lo posible* (Bellaterra, 2002), mi primer libro fruto de la tesis doctoral, y *Un mundo común* (Bellaterra, 2012). Este lapsus de tiempo tan grande se puede explicar con razones objetivas: los primeros años de trabajo en diversas universidades, los constantes cambios de asignatura, la preparación larga y durísima de las oposiciones (entonces, por el sistema de habilitación nacional), el nacimiento y la crianza de mis hijos mellizos, el activismo y los compromisos… Pero ninguna de estas razones lo explica todo. Quizá el elemento que religaba todas estas circunstancias y en el que se encontraba el verdadero impedimento era más íntimo y subjetivo: creo que era la dificultad de asumir el nombre propio fuera del ámbito académico y de sus convenciones protectoras. ¿Quién era yo para escribir y firmar un libro con mi propio nombre?

El espacio académico ofrece un espacio para la escritura que no exige dar un paso decidido hacia la autoría. La investigación académica funciona dentro de un dispositivo institucional que inhibe el autoposicionamiento de quien escribe. Lejos de ello, brinda un paraguas en el que los temas de especialización y las líneas de investigación justifican un trabajo productivo que no necesita defenderse por sí mismo. Así, se pueden tener muchas «publicaciones» sin haber tomado nunca la decisión de «escribir» ni haber sentido la necesidad de hacerlo. De hecho, en la universidad actual ésta es la manera de trabajar y de escribir que funciona. La otra, tomar la palabra

en nombre propio, es hoy causa de todo tipo de contradicciones, de disfuncionalidades y, por qué no decirlo, de penalizaciones.

Salir del paraguas académico implica confrontarse con la necesidad de la palabra por sí misma. Con el cuerpo a cuerpo de la escritura. Con la incertidumbre de encontrar interlocutores. Y lo que es más difícil: con el sentimiento de pudor del nombre propio y de la obra propia. En mi caso, la violencia de este salto hacia el vacío de la propia voz y de sus incómodos ecos quedó atenuada por el abrazo del *nosotros.* Cuando leí la tesis, en 2001, yo ya formaba parte de un entorno en el que habíamos hecho de la palabra una herramienta colectiva, un lugar común, un espacio de encuentro. Incluso antes de la existencia de Espai en Blanc, que se inauguró formalmente en 2002, los colectivos Oficina 2004 y Dinero Gratis ya habían sido un continuo laboratorio de escritura colectiva, bajo dos formas: la escritura compartida y la escritura anónima.

La escritura compartida es aquella que cada uno firma, pero que existe porque el contexto colectivo lo pide y lo hace posible. Más que a una necesidad de cada uno, responde a la propuesta o a la demanda de una situación, ya sean unas jornadas, una revista, un libro colectivo o una movilización. La singularidad de cada texto no descansa en sí misma, sino que se basa en la riqueza compartida de la aportación. Escribir de manera compartida tiene la virtud de sostener entre muchos un espacio para el pensamiento y para la palabra que cada uno, solo, quizá no aguantaría. De esta manera, la escritura compartida funciona como una invitación y como una iniciación a la toma de la palabra. De este tipo de práctica surgieron muchas cosas de las que hicimos, entre las cuales cabe destacar los *Materiales para la subversión de la vida*, seis volúmenes editados por Edicions Bellaterra que a lo largo de varios años recogieron todas las voces y escritos de Espai en Blanc. Hablo de escritura compartida y no de obra colectiva porque no necesariamente son lo mismo. De hecho, no acostumbran a serlo. Hay mucha obra colectiva, tanto en el mundo académico como cultural, que no asume realmente la exigencia recíproca del trabajo compartido, sino que funciona como la mera suma de individualidades y de intereses.

La escritura anónima es la que habitualmente utilizábamos en manifiestos, comunicados u octavillas. Rechazábamos formar parte de las «sopas de letras» con las que los partidos y entidades firmaban las convocatorias, así como de los manifiestos de intelectuales firmados con el nombre-marca de cada uno. Manteníamos el anonimato inclusivo en este tipo de materiales, de manera que cualquiera pudiera hacerlos suyos. Más allá de la escritura de intervención, experimentamos también la escritura anónima a través de autorías ficticias, como la firma Mar Traful, con la que en 2002 publicamos el libro *Por una política nocturna* en Debate. Fue un ejercicio muy difícil de compaginación de voces y de sensibilidades que no siempre fueron armónicas, más bien todo lo contrario. Es curioso cómo, en ausencia de la firma y por lo tanto del blindaje individual, la escritura se siente aún más íntima. Aportar las propias palabras e ideas al cuerpo común del texto anónimo expone con más desnudez lo propio de cada uno y lo que cada uno puede aportar a los demás. El largo trabajo de discusión y revisión de este librito levantó grandes susceptibilidades, verdaderos cuestionamientos que llegaron a niveles muy íntimos y muy personales. La persona aparece donde se diluye el autor.

Es muy fácil afirmar, en el marco de la teoría, que el lenguaje es común y que la escritura es un dispositivo colectivo para la expresión de experiencias compartidas. O que yo soy muchos, o que yo es otro. Incluso el anonimato puede convertirse en una moda, como ocurrió en esos años cuando apareció en Italia el autor colectivo Luther Blissett, que irrumpió en el mercado editorial con el *bestseller* combativo *Q* (Mondadori, 2000), y que a partir del 2000 se transformó en Wu Ming. Activo aún hoy, *wu ming* significa literalmente en chino «sin nombre» o «anónimo». Este colectivo fue un referente del movimiento antiglobalización y de la cultura libre. Algunos de sus integrantes también vinieron a dar una charla en el MACBA, por supuesto sin fotografías en los medios, y llenaron el auditorio de seguidores y de fans. Sin embargo, más allá de las modas filosóficas y del activismo, la experiencia directa y concreta del anonimato colectivo es muy dura. Expone a una vulnerabilidad que necesita de mucha generosidad y de mucha confianza hacia aquellos con quien se comparte.

A partir de 2012, después de algunas interrupciones y de otras experimentaciones, volvimos a la escritura anónima con la publicación *El pressentiment,* que desde entonces es el centro de la actividad de Espai en Blanc. *El pressentiment,* que se publica en catalán, castellano, euskera e inglés, es una hoja volante, un DINA4 de una sola cara, con texto e imagen, que persigue el surgimiento de las ideas allí donde aún tienen la capacidad de interrumpir el sentido común y de despertar otros modos de pensar. Más de cinco años «presintiendo» juntas, me confirman que el ejercicio continuado del anonimato es una escuela impagable de generosidad y de humildad. Aceptar lo ajeno como propio, dar lo mejor de una misma sin sacarle un rédito individual, dejar caer las ideas que no llegan a sostenerse entre todos sin imponerse, saber acompañar sin destacar… Son actitudes y modos de tratarse que van a contrapelo de los valores individualistas de nuestra sociedad, así como de los personalismos del mundo de la cultura y de los ambientes alternativos.

Entonces, pudiendo contar con todos estos espacios y aprendizajes, ¿por qué volver en un momento dado al nombre propio? Y ¿por qué necesitar el libro de autoría única como instrumento con el que expresarse y compartir el pensamiento? Creo que estas preguntas son muy distintas a las que de manera muy tópica se acostumbra a hacer a los escritores: «¿Por qué escribes?» Esta pregunta, abstracta y descontextualizada, no me la he hecho nunca. Siempre me he encontrado en la escritura, incluso cuando no me atrevía a asumir el nombre singular. Sin ningún tipo de romanticismo, sino más bien desde cierto determinismo social y cultural, siempre me he encontrado a mí misma entre palabras escritas, ya sea por mí o sobre todo por otros. De algún modo, la letra escrita es mi medio. Si toda vida depende de un ecosistema, el mío ha sido, sin haberlo escogido, la letra escrita. Sin embargo, llegó un punto en que, entre tanta lectura y escritura, necesité encontrarme a mí. Me había perdido. Conjugaba tantas voces en la mía que ya no sabía escucharme. ¿Qué había de mí en nuestro *nosotros*? Y sobre todo: ¿sabría hacer algo por mí misma o ya lo había desaprendido del todo?

Quizá era éste el «pecado» que me bloqueaba: necesitar de nuevo un *yo* en medio de tanto *nosotros*. Tuve que atravesar, para llegar a él, muchas

suspicacias, mías y de los míos. ¿Por qué tú, si ya lo hacemos juntos? Es una pregunta, nunca verbalizada, que se podía escuchar en miradas y silencios muy íntimos y cercanos. Incluso en alguna ruptura en forma de alejamiento. El epílogo de *Un mundo común* pone voz a este reencuentro conmigo misma. *Je pleure en ce moment pour un retour sur moi même...:* el epílogo recogía esta frase citada por Rancière en uno de sus libros sobre las luchas obreras en Francia y la reescribía para dejar de llorarla, desde el descubrimiento de un *yo* que ya no es el individuo privatizado, ni el autor, el ciudadano-cliente, ni el deudor. Hasta que no conseguí escribir este epílogo, mi escritura de más de diez años se deshacía como un castillo de cartas sin cuerpo, como un encuentro de barcas que escapaban para volver cada una a su puerto. Yo necesitaba el mar abierto. Y la escritura en solitario fue una manera de encontrarlo.

La escritura también es una manera de entrar y salir. Contra las convenciones literarias modernas, que oponen el *yo* al *nosotros,* hay una escritura que hace todo lo contrario: los trenza y los religa sin confundirlos. Hay maneras de ser una misma que, como dice una amiga querida del Priorat, «hacen comboi». Es decir, *acomboyan* y acompañan porque se saben juntas al mismo tiempo que toman el riesgo de la soledad. Desde esta relación entre la voz singular y la voz colectiva, entre el *yo* y el *nosotros,* entre la compañía y la soledad, el mundo de la autoría y sus trampas (el reconocimiento, las expectativas, el egocentrismo, etc.) son más fáciles de atravesar sin quedar atrapados. Un periodista me dijo recientemente, en una entrevista en directo: «Tú ya eres una marca». Sería ingenuo negarlo. En la sociedad de la emprendeduría y de los *yoes marca*, sólo los que este sistema considera «fracasados» no tienen marca. Cualquiera que haga algo, también los colectivos mismos, tienen un efecto marca. Frente a la marca, expropiadora de recursos y capitalizadora de beneficios, ¿qué potencia tiene el nombre propio? Es el trazo de una singularidad existencial sin la cual no habría *nosotros*, ese *nosotros* anónimo, pero hecho de todos nuestros nombres.

El fin del consenso

Sobre el 15M se ha escrito mucho, quizá demasiado. Y todavía queda mucho por entender, por pensar y por ver. Como movimiento, no respondía a ninguna lógica organizativa anterior. Y como insurrección, no acababan de estar claras sus causas ni sus consecuencias, sus motivos ni sus reivindicaciones. «Democracia radical ya», que es el eslogan con el que se convocó la manifestación que desembocó inesperadamente en las acampadas, no era muy prometedor. En un país donde la apelación a la democracia había quedado secuestrada por la defensa acrítica de los consensos de la Transición, defender simplemente una democracia más real no hacía posible imaginar lo que pasaría. *Democracia* era una palabra que no había sido nunca *nuestra*. Era una palabra del poder. Los *demócratas* eran, para el discurso oficial, los que acataban las limitadas reglas de juego del sistema de partidos. Por todo ello, el arranque del 15M fue extraño. Nada podía indicar que las jornadas de mayo y junio de 2011 tendrían el alcance de una impugnación radical del sistema político y económico que, blindado en su corrupta institucionalidad, había entregado al conjunto del país a una de sus peores crisis. Recuerdo que algunos compañeros vivieron su aparición con sorpresa y con un sentimiento incómodo de no estar entre sus causantes u organizadores más directos. Esta vez no éramos nosotros… o no del todo. Otros entendimos que ese *nosotros,* por fortuna, no necesitaba de reconocimientos ni de linajes claros, sino que lo que tenía de nuestro eran los lenguajes, las prácticas y unas maneras de hacer que resonaban y ampliaban muchas de las luchas que habíamos desarrollado en los años anteriores.

El 15M puso en el corazón del debate político y en el centro de nuestras ciudades, en sus plazas más importantes, una politización anónima y amplia que cuestionaba radicalmente el capitalismo y a su cómplice más directo: un aparato político cada vez más corrupto. Las críticas que desde finales de los noventa y hasta entonces habíamos activado desde colectivos en los márgenes, saltaban ahora al centro de la visibilidad y de una legitimidad social muy amplia. El sistema temblaba. No lo digo desde la ingenuidad de pensar que la correlación de fuerzas era favorable a una revuelta que ni siquiera sabía ella misma de dónde había salido. Pero sí que pasó algo importante: el sistema de los consensos se había roto. Era un sistema basado en una doble victoria: la de los consensos políticos de la Transición española y la de los consensos económicos del neoliberalismo global. Las grietas que habíamos intentado abrir en tiempos de triunfalismos locales y globales, con la crisis de 2008 alcanzaron las dimensiones de una doble falla que puso en peligro la red entera de legitimidades que había sostenido el sistema durante más de treinta años.

El 15M engendró un verdadero espacio político en el que poner el cuerpo y tomar la palabra era una sola cosa. Las plazas, tomadas, interrumpían la lógica de la esfera pública, sus discursos y sus modos de comunicación, para abrir un espacio y un tiempo en los que poder hablarnos y escucharnos, donde habiendo tomado la calle podíamos darnos la palabra unos a otros. Miles de personas hablándose y escuchándose, en tantas plazas grandes y pequeñas a la vez, es una situación de una potencia que no hubiéramos podido imaginar nunca.

Del 15M se pueden contar muchas historias. Momentos emocionantes, sorpresas, indignación, amistad, aprendizajes, decepción… En mi caso, las historias vividas durante el 15M están religadas por el AVE, como hilo conductor de mis apariciones intermitentes en la Plaça Catalunya, sobre todo, pero también en la Plaza del Pilar de Zaragoza y en la Puerta del Sol de Madrid. El 27 de junio, por ejemplo, vivimos el brutal desalojo de la Plaça Catalunya por orden del conseller Felip Puig, desde la Puerta del Sol. Un megáfono retransmitía en directo la protesta, las palizas y la posterior recuperación de la plaza por parte de la gente. La tensión era terrible, la

emoción indescriptible. Una pancarta lo decía todo: «Cuando Barcelona no tiene miedo, Madrid *no té por*». Cuántas veces la he recordado en tiempos recientes. De todo mi ir y venir, entre ciudades, entre plazas, y de las plazas a casa lo que más me llamaba la atención era el contraste entre la excepcionalidad y la normalidad, entre lo que pasaba en las plazas y lo que pasaba en los trenes, o en el metro o en el barrio. Incluso en la universidad, donde el 15M era como un ruido de fondo, pero no alteró el curso ni los cursos. Este contraste era inquietante. ¿Realmente estábamos interrumpiendo la normalidad e impugnando el orden establecido, si la vida a tres metros bajo tierra o a unas cuantas manzanas de la plaza podía seguir como si nada? Quizá se trataba de una impugnación que no tenía que ver tanto con el día a día como con el alcance de la radicalidad de su cuestionamiento. Esta radicalidad se hizo efectiva y disparó todas las alarmas con las acciones multitudinarias que tanto en Madrid como en Barcelona llamaron a rodear el Congreso y el Parlament. ¿Hasta dónde podía tolerar la «normalidad» el desbordamiento de las plazas en forma de desafío institucional? Las plazas, como momento para la protesta, tenían su cauce. Pero más allá de ellas empezaba un movimiento destituyente (rodeando los parlamentos) y constituyente (en forma de asambleas, mareas, etc.), que fue doblemente neutralizado: el primero, con la represión, y el segundo, con la creación de nuevos partidos políticos que supuestamente recogerían su expresión. La represión, desde entonces, no ha dejado de aumentar: sobre movimientos, sobre artistas, sobre huelgas y piquetes y, con un salto de escala sin precedentes, sobre la celebración del referéndum del 1 de octubre catalán. La reconducción del 15M al espacio de la política no ha sido tan lograda: hay fenómenos cuyos efectos no se dejan normalizar ni representar tan fácilmente.

Un acontecimiento se define no sólo por lo que realiza, sino por las posibilidades que abre, se cumplan o no. En este sentido, el 15M fue un disparador de posibles, muchos de los cuales no se han realizado pero que han transformado radicalmente la idea que tenemos de nosotros mismos, de este país y de sus límites. Abrir posibles también es provocar rupturas y

éstas son, quizá, las que de momento están determinando de manera más efectiva el presente político español y catalán.

En los años noventa, con el zapatismo, decíamos que queríamos un mundo en el que cupieran muchos mundos. El 15M, con sus plazas como zocos y sus comisiones rizomáticas, parecía empezar a realizarlo, pero lo hacía sobre graves fracturas que en ese momento sólo empezábamos vislumbrar y que desde entonces no han hecho sino agravarse. Faltaba mucha gente en el 15M: por un lado, las poblaciones migrantes de múltiples lenguas, culturas y orígenes que en la última década han transformado la demografía del país. Son una parte de la clase trabajadora de nuestra sociedad y de la poca juventud que crecerá en nuestros pueblos y ciudades. Excepto organizaciones de apoyo o colectivos muy organizados, no estaban. Por otro lado, tampoco estaba la nueva pobreza local: las franjas más envejecidas y las más jóvenes de las clases populares, hasta entonces clase media-baja, no sintieron suya la interpelación del 15M, que sí movilizó en cambio al precariado con estudios, que es el que acepta el cambio de las reglas de juego, pero no lo da todo por perdido. Tanto en el caso de la inmigración como de la nueva pobreza, está claro que la desigualdad creciente no sólo invisibiliza, sino que desmoviliza. Finalmente, en el 15M tampoco estaba, o muy tangencialmente, la que tiempo después sería la gran fractura que destriparía el mapa de los consensos territoriales y constitucionales de la Transición: el movimiento independentista catalán de base. El 13 de septiembre de 2009 se había celebrado en Arenys de Munt el primer referéndum autoorganizado a nivel municipal sobre la independencia de Catalunya y desde entonces el movimiento independentista, impulsado por los malestares abiertos por la reforma bloqueada del Estatut, no paró de crecer. El 15M no supo verlo. Y parte del independentismo leyó erróneamente el 15M como una operación españolista que cortocircuitaba el movimiento de reorganización del espacio soberanista.

Estamos viviendo, en nuestros días, la violencia de un tiempo que pretende hacernos aceptar que no cabemos todos. Los límites entre franjas sociales, territorios, marcos jurídicos e identidades se refuerzan y se enfrentan. Europa disciplina en el interior y condena a la muerte en el

exterior. España reprime las disidencias en el interior y manda a la juventud sin futuro al exilio hacia el exterior. Y el sistema productivo planetario nos condena a todos, a la humanidad entera, a imaginarnos en la cuenta atrás de la extinción o en fuga, los que puedan, hacia una vida postplanetaria. Hay un rumor indefinible que no se oye, pero que se siente: el rumor del malestar. Expresado en forma patológica hacia el interior de cada cual, o de forma agresiva hacia la sociedad (en las redes y en las calles), el malestar crece. Desde este escenario, marcado por la violencia y por el miedo, el 15M apareció, para muchos, como un momento maravilloso u odioso, según quién lo mire, de ingenuidad excepcional. Sin embargo, si el 15M, más que una excepción, fue un punto de inflexión es porque los referentes que introdujo en el imaginario colectivo se pueden haber desorientado, pero no se han agotado. Un año después del acontecimiento, recogí estos referentes en un artículo en *La Maleta de Portbou,* a través de una serie de nociones que resumo, bajo el efecto del paso del tiempo, aquí.

Miedo. Una de las primeras frases que aparecieron escritas a mano en las cartulinas que llenaron de colores y de grafías las plazas del 15M fue: «Hemos perdido el miedo». O la muy conocida: «El miedo ha cambiado de lado». Del mismo modo, en junio de 2013, una mujer turca afirmaba en Taksim, Estambul: «Éste es el grito de una generación ajena a la política que un día pierde el miedo y cuando le tiran una bomba de gas, la coge y la devuelve». Perder el miedo es ganar la libertad. Éste es un eje que define las formas de politización que cristalizaron en torno a 2011. Pero ¿perder el miedo a qué? Principalmente, el miedo a estar con los demás para hacer y reescribir juntos la realidad. Ser libre no es tener más o menos capacidad de elección dentro de las prisiones de lo posible, sino tener la certidumbre de que la realidad es un mapa abierto de posibilidades que nos corresponde a nosotros definir. Para ello es preciso perder el miedo a no saber, el miedo a hablarnos de nuevo y a luchar por ello. Roto el espejismo de la globalización, se han roto también sus promesas. Pero roto el espejismo, se han roto también sus cadenas. Frente al mundo global que se destruye y nos

destruye, un mundo común es aquello que sólo nosotros, juntos, podemos recrear. A esta convicción la llamó el 15M *reapropiarnos de nuestras vidas*.

Representación. La frase más emblemática y decisiva del 15M fue «no nos representan». Estas tres palabras abrieron una brecha política y cognitiva en la manera en que hasta entonces muchos ciudadanos, no sólo en España, habían aceptado su condición de súbditos en las últimas décadas. Con esta consigna, que de algún modo retomaba el «Que se vayan todos» de la Argentina de 2001, se ponía fin a la democracia entendida como un sistema basado en la delegación. ¿Quién decide por nosotros y quién monopoliza nuestra visión del mundo? Declaraban un año más tarde los estudiantes mexicanos del movimiento #YoSoy132 durante la toma de Televisa: «#YoSoy132 es (...) no aceptar la representación que nos imponen como realidad». «No nos representan» fue, además de un gesto destituyente, un grito de guerra en el combate del pensamiento, en la batalla por quién y cómo construye la realidad. Por eso, parte de los efectos del 15M hay que buscarlos en la aparición de nuevos medios de comunicación y de una generación de periodistas, de pensadores y de escritores que ya no pretenden formar parte del *establishment* anterior.

Consenso. La ruptura con el miedo y con las instancias institucionales y simbólicas de la representación implicó, en otro nivel, el fin del consenso: de los principales consensos históricamente adquiridos, por un lado, pero también de una cultura democrática consensual que había escondido las relaciones de fuerza que la sostenían. En el caso español, es evidente que este consenso en abierta quiebra es la Transición misma, el así llamado «régimen del 78», y su cultura disuasoria de todo conflicto pasado y futuro. El melón se abrió y estaba institucional y territorialmente podrido, como escribimos en un *Pressentiment*. Pero no se trata de un caso particular. Como ha analizado en diversas obras Jacques Rancière, a finales del siglo XX en Europa vivíamos en un régimen consensual que había neutralizado la política y había escondido los conflictos. Por eso mismo, ahogaba la posibilidad de un disenso radical creador de nuevos lenguajes y

subjetividades políticas. Lo decíamos de otro modo en esa pancarta que cubrió uno de los laterales de la Plaça Catalunya de Barcelona en el decisivo año 2004: «El consenso es la censura cuando todo se puede decir». Siete años después, durante las jornadas de mayo de 2011, durante la ocupación de esa misma plaza, una de las frases coreadas con más entusiasmo era «aquí empieza la revolución». Sorprendía escuchar una y otra vez esta consigna y no ver moverse a nadie, ni formar columnas, ni abrir trincheras, ni organizar grupos de asalto. ¿En qué consistía entonces esta revolución más allá de ser una risible y anacrónica metáfora del folclore revolucionario? A mí me daba risa escucharla, entre la risa y la vergüenza, pero creo que era la declaración de la interrupción del sentido del mundo. El «aquí empieza» marcaba un punto de no retorno a partir del cual no se darían por buenas las razones que apuntalaban el orden político y económico conocido.

Implicación. Desde esta ruptura del consenso, los fenómenos de 2011 fueron la expresión de un nuevo compromiso: nuevo, en el sentido de que de nuevo retornaba cierta idea de compromiso social, tras décadas de despolitización y de indiferencia, pero nuevo también porque el sentido mismo del compromiso cambió profundamente. «Dormíamos, despertamos», anunciaron las plazas el 15 de mayo de 2011. Este despertar, más que una toma de conciencia, invocaba un descubrimiento, un descubrirnos ya implicados en la realidad que compartimos con los demás. Es el descubrimiento de que es imposible ser sólo un individuo, la caída de los muros de la inmunidad y de la indiferencia que sostienen, yuxtapuestas y aisladas, nuestras vidas de clientes, espectadores, votantes y consumidores. Esta experiencia del compromiso no desembocó en ese momento en la afiliación a un partido u organización, sino que abrió un campo de afectación que, en vez de darnos una identidad (siglas, colores, ideario), nos expuso y nos transformó. Por eso, también, esta nueva experiencia del compromiso como implicación recíproca fue mucho más práctica que teórica. Afectiva y efectiva, mucho antes que ideológica.

Dignidad. La indignación saltó a las primeras páginas de la actualidad mundial como una categoría emocional y mediática. Provenía del título del libro de Stéphane Hessel *Indignaos* (Destino, 2011), y pronto se hizo omnipresente. Sin embargo, la palabra que antes y después del 15M se había ido abriendo paso y construyendo nuevos sentidos de la lucha era la palabra *dignidad.* «Sembraremos dignidad», proclamaba la okupación de un huerto urbano en un barrio de Barcelona. Y así, encontramos la Acampada Dignidad, en Extremadura, «bienvenida dignidad», «te pueden robar la voz, pero no la dignidad», la Red por la Dignidad de los Barrios y los Pueblos, «The Spanish Revolution, cuestión de dignidad»… Junto a la categoría emocional y mediática *indignación,* se redescubrió la categoría ética y política *dignidad,* que retomaba la *rabia digna* zapatista, entre otros referentes. La dignidad no es una virtud intemporal ni individual. Como muy bien analizó Albert Camus en *El hombre rebelde,* la dignidad tiene que ver con la percepción de un límite que si se traspasa destruye la comunidad. Este límite es propio de cada situación y sólo puede ser aprehendido desde ella. Por eso su efecto no puede ser ni adoctrinador ni ideológico. «Yo me rebelo, nosotros existimos», añadía Camus. El 15 de mayo de 2011, el límite que hizo aparecer un nuevo *nosotros* tuvo una declaración de dignidad muy explícita: «No somos mercancías en manos de políticos y banqueros».

Credibilidad. Las movilizaciones de 2011 no sólo fueron denuncias y protestas, sino que llevaron a la práctica una nueva cultura de la credibilidad. El sistema, y sobre todo el argumento de que no hay otro posible, dejaron de ser creíbles. «Tic tac tic tac, PPPSOE nunca más», decía una pancarta en Sol. Este «nunca más» no era literal, obviamente, y el PP ha seguido ganando y el PSOE garantizando la estabilidad del sistema, a pesar de sus propias crisis. Lo que quería decir este «nunca más» es que un sistema cerrado sobre sí mismo no tiene nada que ofrecer más que su propia corrupción y que, por tanto, aunque consiga imponerse es terminal. Lo que ha venido después de 2011 lo confirma, noticia a noticia, encausado a encausado. El espectáculo al que asistimos cada día es el de una

putrefacción en la que se hace imposible distinguir entre la delincuencia, la dictadura del interés particular y el autoritarismo oscuro del Estado. Los políticos se quejan: «No todos somos iguales», y en concreto puede que así sea, pero se ha llegado a un punto de irreversibilidad en el que este tipo de distinciones ya no son relevantes. ¿Cuánto tiempo puede aguantar un sistema estructuralmente corrupto? El reloj sigue contando, tictac del tiempo que parece no querer detenerse. Según una expresión del sociólogo Ulrich Beck, lo que tenemos entonces son instituciones zombis. Los zombis están muertos, pero no dejan de estar activos y de ser molestos. Frente a la corrupción zombi, que ni vive ni deja vivir, la nueva cultura de la credibilidad no se contenta con la denuncia y con la crítica, sino que impulsa una serie creciente de prácticas que ponen en el centro criterios la transparencia y la honestidad. Son prácticas de investigación, de auditoría, de control e incluso legislativos. Son, también, prácticas de coimplicación en la organización, gestión y financiación de los proyectos que ponen en cuestión la concepción opaca y jerárquica que ha dominado hasta ahora la esfera tanto pública como privada. Contra todo monopolio de la credibilidad, se abre una nueva relación entre el decir y el hacer, entre el ser y el aparecer. No hay uniformes, siglas ni banderas que garanticen nada. En este contexto, hasta la máscara de Guy Fawkes puede convertirse, como ocurrió entonces, en la presencia más creíble, en la paradójica imagen de quien no tiene nada que esconder.

Anonimato. En junio de 2013, la máscara de Guy Fawkes llegó hasta las calles de las principales ciudades brasileñas y las acciones de Anonymous a sus webs más importantes. Brasil, en ese momento, era un país supuestamente emergente y gobernado por la izquierda. A pesar de las expectativas de crecimiento y de mejora social, los jóvenes de ese gran país emergente también coreaban, como en otros lugares del mundo en crisis, *«somos el 99%»*. El 99% nombraba, así, a cualquiera que afirmara y se apropiara de su capacidad de organización junto a otros, frente a la minoría expropiadora de la riqueza común, social y natural. Como el«somos todos» de la Puerta del Sol, o el *«Juntes podem»,* del Banco Okupado de la Plaça

Catalunya, en 2010, el 99% era diverso pero compartía la fuerza del anonimato. La fuerza del anonimato, como ya habíamos escrito y discutido en Espai en Blanc, desbarata las identidades sin arrasar las singularidades ni las especificidades. Es un *nosotros* local y global, micro y macro, irrepresentable, pero replicable en sus gestos, en sus maneras de organizarse en las redes y en las calles. No sabemos qué pueden las experiencias de anonimato, cómo mutan ni cómo evolucionan. Frente a la troika europea, frente al desarrollismo brasileño, a la despredación de Wall Street, a la represión turca o al militarismo egipcio se encuentran los cuerpos y los rostros anónimos en la calle, los mensajes en la red de tú a tú, los grupos autoorganizados, las redes de apoyo, los nombres propios que dejan de ser nombres privados para convertirse en señales de una nueva y frágil experiencia de lo común.

Cooperación. Un campo semántico compuesto por verbos como *dar, compartir, cooperar, colaborar, apoyar, cuidar,* etc. inundó las plazas y las redes esos años. En la red se coció, precisamente, parte importante de la cultura del compartir que retomaba las prácticas del cooperativismo. Las sociedades modernas se habían formado sobre dos dicotomías acerca de la naturaleza humana: por un lado, la que oponía la primacía de la maldad o de la bondad naturales, es decir, Hobbes o Rousseau; por otro, la que enfrentaba la primacía de la competición o de la cooperación, es decir, Darwin o Kropotkin. En el escenario que abrió la crisis de 2008, el hobbesianismo triunfó en el sentir general y nos vimos sumidos en una nueva guerra de todos contra todos. Frente a ello, los movimientos sociales que se relanzaron a partir de esos años retoman una concepción cooperativa de la humanidad y de la naturaleza en general. No se trata de un rousseaunismo nostálgico, ni de una moral de la bondad y de la armonía. Se trata más bien de una ética muy pragmática que asume el actual escenario de la interdependencia como el punto de partida de una redefinición del sentido de la riqueza. El desplazamiento es muy simple: la riqueza no es lo que poseemos, sino lo que compartimos. Las consecuencias de este desplazamiento son enormes ya que socavan el pilar fundamental del

capitalismo, que es el del crecimiento económico a partir del interés individual.

Antagonismo. Los levantamientos populares, entre 2011 y 2013 hicieron caer gobiernos, como en Egipto o Quebec, pero también dejaron pasar otros, incluso con mayorías renovadas, como en España. Señalaron a empresas, a bancos y a personas del poder. Ejercieron una gran fuerza de presión, una fuerza latente de vigilancia, de desobediencia, de asedio, de control de los poderes desbocados del capitalismo actual. «Si no nos dejan soñar, no les dejaremos dormir», anunciaban las plazas en 2011. Y así fue, en parte. Pero el campo de batalla es muy violento y desproporcionado, tanto en el plano represivo como en el plano estructural y económico. Los poderes reales también perdieron el miedo y, a su vez, también ellos rompieron los consensos. La derrota diaria está siendo la precariedad material y mental a la que van siendo condenadas, casa por casa, una a una, nuestras vidas. ¿Cómo poner las formas de lucha de la gente corriente, anónima, autoorganizada, a la altura de este poder que tiene como efectos cotidianos la coerción, la destrucción y la desposesión? La desproporción produce impotencia y la impotencia sensación de irreversibilidad. El escenario, entonces, tiende a la catástrofe y un nuevo dogma apocalíptico, construido ideológicamente para asentar las victorias del poder y las derrotas de las resistencias, se impone como una sombra oscura sobre todos los relatos. Frente a ello, lo que nos enseñaron las luchas de 2011 fue la importancia de los comienzos. Por ejemplo, los colectivos que iniciaron el proceso judicial contra Bankia lanzaban en su web la siguiente invitación a colaborar: «Muchas pequeñas acciones pueden devolver el control a las personas. ¿Estabas deseando hacer algo y no sabías cómo?» Puede sonar ridículo, como lo es parar un desahucio frente a las dimensiones de la burbuja inmobiliaria, pero quizá es el único punto de partida: recuperar el control de los comienzos. Para luchar hay que empezar a luchar. Una vez se ha empezado, no se sabe dónde se va acabar ni qué formas de organización serán necesarias para sostener esas luchas embrionarias.

Organización. Las luchas de 2011 se distanciaban, de forma expresa y tajante, de las formas clásicas de organización política: partidos, sindicatos, instituciones, movimientos sociales identificables, etc. En continuidad con el ciclo de luchas iniciado a finales de los noventa, no había ningún deseo de traducir la movilización en un proyecto político dentro del espacio reconocido de la representación. Entre el enjambre y el botellón, lo que pasaba a un primer plano era la autoorganización en tiempo real. El tiempo real en el que vida y política se encuentran es veloz, da saltos y produce acontecimientos inesperados, pero a la vez es lento, es el tiempo de un aprendizaje paciente, el aprendizaje de una democracia radical que requiere aprender incluso a hablar y hablarnos de nuevo. «Vamos lentos, porque vamos lejos», fue uno de los lemas de 2011, recuperado también de la poética zapatista. Sin embargo, entretanto, otras temporalidades empezaron a interferir los ritmos propios de la experimentación colectiva y de los cambios profundos. Por un lado, la temporalidad vertiginosa del propio capitalismo, que bajo la forma de la crisis devora todo lo que alcanza. Es el tiempo de los desahucios, de los exilios, de los ERE, de la corrupción generalizada, de la privatización de servicios públicos importantes de un día para otro. Es el tiempo de la urgencia y, por tanto, la necesidad de organizarse en la efectividad de la respuesta. En el 15M no había un modelo único, ni se deseaba. Antes de encerrarse en ninguna fórmula conocida o por inventar, era preciso iniciar un proceso de transformación radical de las reglas mismas de juego y para ello se requería de un tiempo que nos era arrebatado cada vez a más velocidad.

Desde diversos contextos, a partir de 2011, se apeló a la necesidad de iniciar un proceso constituyente, tanto en todo el Estado como, de manera específica y especialmente intensa, en Catalunya. Superar el espacio político heredado, su sistema institucional, económico y territorial implicaba pasar del momento destituyente, que fueron los días de mayo y junio de 2011, hacia un trabajo constituyente desde abajo que pudiera cuestionarlo todo, incluso el marco territorial mismo del Estado español. Las asambleas de barrio, las asambleas del Procés Constituent en

Catalunya, las Mareas, las Marchas por la Dignidad, algunas políticas municipalistas y otros muchos laboratorios políticos que surgieron en el post-15M eran las semillas de ese proceso. El desafío era tan grande que de algún modo había que reconducirlo: los partidos, viejos y nuevos, se ocuparían de ello. Donde no llegara el sistema de partidos, harían su tarea el sistema policial y judicial.

Paradójicamente, los años que han seguido al 15M han sido años en los que el foco ha devuelto el protagonismo a la política de los partidos, hasta el punto de que éstos han engullido a una parte significativa de los activistas formados en las calles y en los colectivos. Sin embargo, los efectos del 15M no están resueltos y a principios de 2018, mientras escribo estas líneas, la evidencia de que el que marco institucional y constitucional no sirve para resolver los problemas sociales, políticos, ambientales y territoriales más importantes es dolorosamente evidente. En Catalunya la herida está abierta. La imposición estatal, por dura que sea, no logrará cerrarla. La represión nunca consigue normalizar lo que ya no se sostiene por sí mismo. En el conjunto del Estado la impotencia se debate entre las diversas caras del malestar: el silencio, la desorientación y, lo que es más temible y nuevo hasta ahora, la reacción de la extrema derecha y sus organizaciones «dormidas». Dormíamos, despertamos. Tras el fin de los consensos, ¿cuántos monstruos de la historia no resuelta de este país están despertando? ¿Quién quiere hacerse cargo y cómo? Algunos los agitan como espantajos. Otros preferirían que siguieran durmiendo, con un ojo entreabierto, cuarenta años más. Pocos se atreven a mirarlos a la cara y empezar, por fin, a saber. De la gestión colectiva de estos despertares depende el futuro inmediato, pero también a medio y largo plazo, de este país, se entienda como se entienda. No hay convivencia posible, ni íntima ni pública, que se sostenga mucho tiempo sobre el miedo.

III

NACER AL MUNDO

No hay cómplices

«No hay amigos, no hay cómplices». Me lo dice una amiga a quien me encuentro en los toboganes largos que hay debajo del Castillo de Montjuïc. Es una mañana de las Navidades de 2016. Hace mucho sol y las dos hemos pensado lo mismo: llevar a los niños a jugar y a hacer unas bajadas en los toboganes, aprovechando los días de fiesta y el buen tiempo invernal. Hemos pensado lo mismo y quizá hace cinco años, como mínimo, que no nos vemos ni nos comunicamos directamente, desde que ella y su compañero se fueron de la ciudad. De hecho, no reconozco a sus hijos, que son más pequeños que los míos. Juntas okupamos la Oficina 2004 en 1997 y, por segunda vez el mismo edificio de la calle Avinyó en 2003, durante la gran manifestación contra la invasión de Irak. Juntas habíamos alquilado el local de la calle Aurora. Juntas lanzamos a la calle Dinero Gratis y otros tantos desafíos. Leímos, discutimos y, sobre todo, aprendimos. Incluso, en un momento dado, habíamos llegado a alquilar una masía con todo el grupo. Sin embargo, al final ella y su compañero se marcharon –como una opción o por falta de opciones– para abrir un mundo en el campo cuando la ciudad parecía cerrarse. Ahora, como si los años no hubieran pasado, hablamos y parece que estuviéramos en el mismo punto, con los niños más crecidos y con unas cuantas canas más, y me dice «no hay amigos, no hay cómplices». Sus palabras me llegan como un eco, a través de los años. Ella y su compañero ya lo decían a menudo, entonces, cuando estábamos juntos en la calle, en los locales, en las manifestaciones y en las okupaciones, leyendo y discutiendo, poniendo baldosas o aprendiendo a hacer funcionar un ordenador con Linux.

Bajo a la ciudad a comer y la frase se me queda dentro. Ya no es sólo un eco, sino una inquietud y un cuestionamiento. ¿Quiere decir que siempre fuimos y siempre seremos demasiado pocos? ¿O que ni siquiera los que estábamos entonces éramos cómplices realmente? En la película *El taxista ful,* que precisamente hicimos todos juntos en el punto de inflexión del 2002 al 2004, y que nos sirvió como un trabajo de autorreflexión y también de autocrítica, el personaje principal, el taxista, nos decía en un momento muy significativo: «Lo que os pasa a vosotros es que necesitáis que la vida siempre sea intensa, como en una aventura... La mayor parte de la gente se conforma con no sufrir... demasiado». La complicidad, la banda, los compinches, quizá también son figuras de esta vida intensa y aventurera, muchas veces fabulada, que anhela romper con las formas convencionales de socialización para ensayar otras maneras de vivir juntos. Retomando las palabras del falso taxista, quizá la mayor parte de la gente se conforma con no estar sola..., o por lo menos demasiado sola.

Nos gustaba decir, entonces, que éramos una alianza de amigos. Todavía usamos esta expresión a veces, pero con más dudas y más pérdidas. Es más bonita y evocativa que la de «grupo de afinidad», que está muy ligada a la tradición libertaria y a sus formas de autoorganización. Además, actualmente hay grupos de afinidad de muchos tipos y no todos implican amistades políticas dispuestas a transformar radicalmente la vida. Cuando las afinidades se vuelven superficiales y rápidas, cuando nos juntan y nos separan en función de acciones concretas y recortadas respecto a la complejidad de los contextos vitales, ¿en qué se pueden basar las alianzas que implican la vida y la complicidad más allá de objetivos o de enemigos puntuales? Este límite es el que inunda de opacidad, hoy, las relaciones directas, basadas en la confianza y en el apoyo mutuo. Podemos reconocerlas mientras se dan, pero sabemos que se trata de instantes. La opacidad las atraviesa hasta tal punto, que las pone en cuestión hasta su misma raíz. Pablo Molano, un compañero de muchas luchas en Barcelona durante la última década, se suicidó el 14 de febrero de 2016. Era el nudo y el motor de las alianzas de amigos que se habían hecho y deshecho a lo largo de muchos años en la ciudad. Vivía rodeado de gente, de amigos y de

amores, de compañeros y de cómplices del Ateneu La Base, de la gente del Poble Sec y de los que no vivíamos en el Poble Sec, pero una madrugada se supo demasiado solo y acabó con todo lo que le quedaba por vivir, por hacer, por compartir. Hay soledades que no se cuentan por el número de personas que nos rodean, sino por los recorridos que podemos imaginar. A menudo, estos recorridos se cierran. La mayoría, cuando la sienten, se integran, se rinden, se asimilan. Otros se van, como mi amiga del tobogán. Otros lo dejan todo definitivamente. Santiago López Petit, en el libro que ha escrito sobre Pablo, *El gesto absoluto* (Pepitas de Calabaza, 2018), aventura que la alianza de amigos tiene que ver con la lucha de clases en un sentido: las dos se encuentran en la convicción íntima y compartida de que «hay que hacer algo ya». Es decir, se encuentran en un presente que abre un futuro a partir de una convicción que implica el paso a la acción. La complicidad, entonces, se mide en la relación entre esta convicción y este paso a la acción que redefine el sentido de lo que somos como sujeto político y de lo que podemos hacer con nuestras vidas. El problema es que hay contextos y momentos históricos en los que no es que no haya convicción ni acciones, sino que no se encuentran.

Esta distancia entre la convicción y la acción está articulada por diversos imaginarios. El más poderoso aún hoy es, me parece, el de la comunidad de hermanos, es decir, el imaginario militante de la comunidad basada en la fraternidad desinteresada y en el compromiso con el mundo. El filósofo Michael Walzer explica en su libro *La revolución de los santos* (Katz, 2008) que la idea de la comunidad de militantes unidos por un afecto fraternal y por el compromiso con la transformación radical del mundo viene del calvinismo del siglo XVI. Es en este contexto de Reforma cuando grupos de hombres libres se organizaron en torno a un nuevo sentido de la actividad política que desplazaba y cuestionaba el monopolio de los príncipes, señores y soberanos a la hora de tomar decisiones sobre la vida colectiva. Las «bandas de santos», como las denomina Walzer, prefiguran lo que será la ciudadanía moderna como una subjetividad nueva que se sustrae a la inactividad política del súbdito medieval. Si el conjunto de la ciudadanía se definirá por su actividad en torno al trabajo y a la

prosperidad, tanto familiar como colectiva, los «santos» o más adelante los «militantes» se definirán por la ausencia de intereses propios y por su compromiso con el bienestar del conjunto de la comunidad. Son las dos caras de la modernización, capitalista y revolucionaria. A pesar de las distancias de época y de contexto cultural y religioso, a menudo pienso que el fondo casi inconsciente de los colectivos de militantes y de activistas actuales sigue funcionando aún según este imaginario de vida y de dedicación comprometida y desinteresada. El sacrificio, el esfuerzo, el desprendimiento, la austeridad, la renuncia al beneficio particular y muchas veces, incluso, a la vida privada, caracterizan de manera bastante general las vidas de muchos compañeros y compañeras que he conocido.

«Nos fuimos para desarrollar un proyecto político con amigos y nos encontramos solos gestionando la vida. No hacemos más que gestión. Para eso no sé si valía la pena irse», me dice la amiga que he encontrado en los toboganes de Montjuïc. Las bandas de santos siempre han contado con la posibilidad de huir del mundo (monasterios, falansterios, comunas *hippies*...), pero la vida al margen sólo atenúa temporalmente los obstáculos habituales de la la vida en común. Para los colectivos que mantienen viva su apuesta en el centro de las ciudades, estos obstáculos materiales se intensifican y en muchos casos acaban siendo el único tema de las asambleas, de las decisiones y de las escisiones. De todos ellos, el dinero es el que marca de manera más clara los límites de la complicidad, ya que es el que determina el resto. Está la difícil financiación de los colectivos y de sus proyectos, por un lado, pero también la necesidad de financiar la propia vida, es decir, en la mayor parte de los casos, la obligación de trabajar. ¿Hasta dónde estamos dispuestos a compartir nuestras necesidades y no sólo nuestros deseos? Ésta es la gran pregunta que amenaza, como una espada de Damocles, las amistades políticas en una sociedad individualizada y al mismo tiempo precarizada. ¿Hasta dónde se pueden acoplar las apuestas políticas y las necesidades económicas? Muchos proyectos cooperativos independientes viven esta pregunta desde la dificultad de conciliar el carácter precario de la actividad económica con la incondicionalidad del compromiso político.

No hay cómplices, por tanto, no porque no tengamos las ideas claras, sino porque tenemos vidas tan poco claras como el resto, expuestas a la violencia inmobiliaria, a la pulsión consumista, al deseo de seguridad y de tranquilidad, etc. Cuando estas realidades se imponen, la radicalidad de la amistad política entra en crisis. ¿Qué nos hace ser *nosotros*? Decía Sartre que sólo es posible pasar de la serialidad a la reciprocidad, es decir, de estar juntos por suma de intereses, de manera alienada, a estar juntos desde prácticas realmente comunes, cuando aparece un tercer elemento: el enemigo común. Estar contra lo mismo, o ser amenazados por una misma fuerza o presencia, es lo que activa la reciprocidad de las conciencias. No deja de ser verdad, pero quizá es una verdad demasiado obvia. Por ejemplo: es evidente que el turismo masivo ha activado la solidaridad entre vecinos en muchos barrios de Barcelona. El problema es: ¿por qué antes de la aparición del enemigo, ya sea en forma de turista o de fondo buitre, no había una vida en común consistente en los barrios ni otra forma de estar juntos que no pasara por el consumo?

Esta pregunta nos lleva de la difícil complicidad de las «bandas de santos», de los militantes y de los activistas, a la cuestión previa de la *convivialidad* entre vecinos, habitantes, ciudadanos, trabajadores y personas en general que compartimos cotidianamente ámbitos y lugares de vida. La convivialidad no es el mero hecho de la convivencia, sino todo lo que se despliega en ella como un valor que defender y desarrollar los unos con los otros. Sin el trasfondo de la convivialidad, la complicidad de los grupos de militantes y de activistas es una anomalía que se construye sobre la nada, un gueto, un vínculo a contrapelo que no encuentra dónde agarrarse más que a su apuesta compartida por mantenerse juntos. El principal problema de la convivialidad y de la complicidad no es qué nos une, sino qué nos separa. Identificar y combatir los mecanismos sociales que producen, entre nosotros, desvinculación, indiferencia y desafección es mucho más efectivo que proyectarnos en las identidades y horizontes que idealmente nos tendrían que unir y reunir.

En esta continuidad entre la complicidad y la convivialidad, Barcelona tiene una ventaja respecto a otras grandes ciudades que he conocido, como

Berlín y Madrid, por ejemplo. En Barcelona, los ámbitos de la convivialidad y los de la militancia no se han separado nunca del todo. Por un lado, la realidad social, demográfica y geográfica de la ciudad y su entorno es lo bastante pequeña como para que se mantenga viva la relación cotidiana con los barrios, pueblos, familias y amigos de origen. Recuerdo, por ejemplo, la extrañeza que sentí en los ambientes y en los barrios alternativos de Berlín, donde estuve estudiando unos meses en 1995. La gente trabajaba, militaba y convivía, solamente, con otros activistas exactamente idénticos, sin mantener ninguna otra relación ni familiar ni afectiva. «Militantes sin *tieta*», los llamaba yo, y me resultaban tremendamente inquietantes. Su vida de comunidad de santos en la gran capital era una burbuja. Por otro lado, en Barcelona las organizaciones colectivas mantienen un grado de informalidad y de indefinición que hace que cuando pasan cosas y se tienen que activar espacios más amplios de organización (como en el momento del movimiento contra la guerra, por ejemplo), las identidades de grupo no pesen más que las relaciones interpersonales y de confianza en múltiples niveles. Siempre he apreciado, en Barcelona, esta continuidad de mundos, que van de lo más familiar e íntimo hasta un antagonismo difuso que no necesita de grandes protocolos corporativos para ponerse a funcionar. No hay organizaciones consistentes que amparen el todo de la vida, pero sí la potencia de unas relaciones siempre actualizables. Las complicidades no comienzan ni acaban con el grupo. Por eso, cuando los grupos mueren o se rompen, los vínculos en muchos casos pueden continuar.

La cuestión es, entonces, cómo cuidar estas continuidades entre la convivialidad y la complicidad antes y después de los momentos álgidos de las movilizaciones, de esos momentos en que el enemigo común activa la reciprocidad de las conciencias y el sentimiento de unión. La confrontación puede llevar a la derrota, pero la falta de cuidado aboca a la impotencia, lo que es mucho más grave y destructivo. No sólo somos impotentes cuando estamos solos. De hecho, hay muchas maneras de hacernos, juntos, más impotentes y de entregarnos, los unos a los otros, al desánimo y a la parálisis. «Juntas podemos», hemos dicho muchas veces. Lo más terrible es

cuando «juntas no podemos» y no sabemos hacernos cargo de esa situación. En la impotencia naufraga toda complicidad. Sentirnos impotentes juntos es la figura en negativo de un *nosotros* que, entonces, sólo puede empezar a implosionar y a corroerse a sí mismo.

Dice Santiago López Petit, en *Un gesto absoluto,* que «la amistad política no puede esconder la soledad». Yo añadiría que ni puede ni tiene que hacerlo. De joven me dolía la soledad y hui de ella durante años buscando un *nosotros* que siempre se me escapaba. Lo encontré cuando comprendí que la soledad es el punto de partida de las verdaderas complicidades. Y que es la única fuerza para recomponerlas cuando éstas, por la razón que sea, se deshacen y nos deshacen. Sólo quien ha aceptado que siempre estamos solos puede avanzar, sin reprochar a nadie, que no hemos estado lo bastante juntos. Porque nunca lo estamos lo bastante y las fuerzas adversas, aquellas que nos separan, siempre son más fuertes que nosotros. Una de las cosas más importantes que he aprendido de las alianzas de amigos que he tenido la suerte de compartir y el dolor de perder, una y otra vez, ha sido que la amistad política es la que no tiene miedo a la soledad porque sabe hacer de ella una fuerza colectiva.

Ciudad dolida

Vuelvo, como tantas noches, de Zaragoza. Un viaje largo, aunque el trayecto en tren sea rápido. Pero antes he tenido que dar muchas horas de clase seguidas, un trayecto en autobús hasta la estación de Delicias, pasar el escáner y el control de billetes, el tren hasta Sants, dos metros, línea azul, línea verde, y finalmente llego. Es invierno, aún, y espero ver la constelación de Orión sobre el cielo desordenado de la Plaça de Lesseps. Es la única constelación entera que sé encontrar en Barcelona. Orión es el gigante que ya de pequeños mi abuela nos enseñó a encontrar en el cielo para que nos protegiera y nos acompañara. Un primo mío lo lleva tatuado en el hombro. La escalera mecánica se hace lenta. Una muchacha ha puesto la maleta a su izquierda, en medio del paso. Bloquea a todos los que tenemos prisa, que estamos de vuelta y que ya sólo deseamos llegar a casa. Se da cuenta y, medio incómoda, intenta moverla. Hago el gesto de ayudarla. No me cruza la mirada. Se dirige a una de sus acompañantes y escucho que le dice en francés: «Me da igual... me haré la turista».

El turista es la parodia de la indiferencia. Ha viajado y gasta tiempo y dinero en descubrir un mundo, una ciudad, una gente y al mismo tiempo es la presencia más lejana, más aséptica. Es un cuerpo que choca con el tuyo y no te siente. Una mirada que se cruza con la tuya y no te ve. Masas incorpóreas, gritos nocturnos que creen no molestar y meados que se suponen sin olor. El turista está ahí, sin percibir las consecuencias de su molesta presencia. Consume sin valorar ni evaluar las consecuencias de su impacto económico. Es bueno, dicen los comerciantes de Barcelona. Imprescindible, dicen algunos de sus lobbistas y dirigentes. ¿Qué haríamos,

de qué viviríamos en Barcelona si no fuera por el turismo? Es la pregunta de la humillación, de quienes han olvidado que el turismo es un invento reciente que no se confunde con nuestras vidas.

En 2014 me encargaron una conferencia sobre el turismo y su relación con la ciudad y la cultura. Era el mes de mayo, poco antes de que los primeros brotes de malestar estallaran entre los vecinos del barrio de la Barceloneta ese mismo verano. No sabía si aceptar la propuesta, porque obviamente no soy experta en el tema. Pero sentí la necesidad inevitable de empezar a buscar argumentos que dieran forma, sentido y elementos de análisis al malestar por el turismo que se estaba palpando ya en mucha gente y del que yo me sentía parte. Es un malestar que desde entonces no ha parado de crecer y de armarse de datos a favor de la necesidad de una crítica seria y radical, así como de una movilización organizada. Pero también es un malestar que fácilmente desemboca en argumentos nostálgicos y posiciones retrógradas, basadas en la añoranza de algo así como la vida auténtica y autóctona, y la contraposición entre un antes intemporal y local, y un ahora desnaturalizado y global. No hay ciudad, y aún menos una ciudad mediterránea y portuaria como Barcelona, que no sea ni haya sido siempre un lugar de paso y de llegada. ¿Qué ha cambiado en la manera de pasar y de llegar del turismo de masas?

Ésta fue la pregunta de partida y de ella surgió la respuesta que urdió el hilo de mi conferencia: la industria turística es nuestro extractivismo y la ciudad, con todo lo que contiene de material y de inmaterial, es el equivalente de un campo de soja, de una mina de plata o de una selva amazónica. Es decir, un recurso que explotar extractiva e intensivamente. Afirmaba Joan Gaspar, empresario hotelero, presidente del Consorci de Turisme de Barcelona y expresidente del Barça, el 14 de noviembre de 2013 en unas declaraciones a *El Periódico:*

> Hace veinte años era una ciudad de negocios y convenciones, pero el ocio no existía, la gente no venía a Barcelona de vacaciones, por eso los fines de semana y en verano no quedaba nadie en la ciudad. Ahora es al revés. Es el Consorcio el que ha vendido la ciudad en su totalidad, desde los negocios a la cultura, para que la gente venga también a descansar y disfrutar. Y todo gracias a que tenemos una ciudad excepcional y a que se ha hecho un buen trabajo desde el Consorcio,

empezando por Maragall y siguiendo con los alcaldes e instituciones y entidades implicados estos años.

Hemos vendido la ciudad en su totalidad. La expresión es literal. Porque la totalidad no sólo es la suma de las partes (todas las calles, todos los oficios, todos los habitantes, todos los metros cuadrados...), sino que sobre todo es la totalidad del valor de la marca Barcelona. ¿Quién se acuerda, hoy, de cuando Barcelona era un «modelo» de desarrollo económico y de cohesión social? ¿Y de esa ciudad de las diferencias, de la tolerancia o del conocimiento que tenía que ser? Hoy tenemos una pretendida *smart city* que busca la manera de venderse mejor al capital turístico internacional, en todas sus variantes. Ésta es la realidad de la ciudad lista, de la ciudad marca, de la *ciutat morta.* Las diferencias están ahí en forma de desigualdades cada vez mayores y la tolerancia también, pero convertida en un indiferente dejar hacer a quien más puede. El conocimiento, por su parte, alimenta más a las empresas que a los saberes colectivos. También sufre, directamente, la lógica expropiadora del extractivismo.

El extractivismo, en todas partes del mundo, es una nueva modalidad de practicar la colonización. Ya no tiene lugar entre naciones y territorios, sino entre capitales de inversión y recursos. Acostumbramos a asociar el término *extractivismo* a la explotación intensiva de recursos naturales, tal como se está dando en países antiguamente colonizados, como muchos lugares de América Latina y de África. Pero podemos considerar, también, la ciudad como un recurso natural y cultural intensivamente explotable. No sólo lo es su espacio urbano, la vivienda privada o la inversión en negocios. La ciudad es un recurso explorable en tanto que lugar común, en tanto que lugar en el que se comparte la vida. Si no fuera así, a la industria turística le bastaría con construir inmensos parques temáticos, como ya han empezado a hacer en algunos lugares de China. Pero sabemos que no es suficiente. Lo que la industria turística nos ofrece consumir es una manera muy acotada y controlada, en el espacio y en el tiempo, de observar y participar de la vida en común de otros.

Tradicionalmente, el turismo siempre ha sido colonizador. Lo es por la manera como explota y domina los territorios en los que se despliega. Lo es por la manera como organiza la mirada sobre el mundo desde la desigualdad y la distinción entre centros y periferias, zonas ricas y zonas pobres, territorios seguros y territorios en conflicto. Y lo es también por la manera en que estandariza la experiencia y convierte cualquier actividad, desde ir a comer fuera, bañarse en el mar, caminar por la montaña, aprender historia o arquitectura, bailar o visitar un museo, en una actividad turística.

Actualmente, además de colonizador, el turismo es extractivista porque su explotación económica reúne todas las condiciones que encontramos en otras formas de explotación de los recursos comunes. Si comparamos el funcionamiento de la industria turística con los parámetros que caracterizan el extractivismo en América Latina, por ejemplo, sus principales rasgos se reproducen punto por punto. Tomando como referencia los estudios del analista ecuatoriano Alberto Acosta para la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sólo es preciso hacer una lista para ver, como un espejo, el retrato de lo que está ocurriendo en Barcelona. Según sus estudios, el extractivismo se caracteriza, entre otras cosas, 1) por producir dependencia económica, porque concentra toda la actividad en una sola fuente de ingresos que destruye las que ya había o las que se hubiesen podido desarrollar en su lugar; 2) por un «efecto voracidad», que hace que cualquier actividad extractiva sea una actividad que a medio o largo plazo se destruye a sí misma, porque agota rápidamente su propio recurso; 3) por una «riqueza empobrecedora», que consiste en un aparente aumento del rédito que oculta su distribución desigual y distorsiona el sentido del beneficio, ya que no calcula todo lo que destruye; 4) por la erosión de un tejido económico diverso y distribuido, así como por la desagregación del tejido social y ciudadano, de una población que se convierte en una sociedad pasiva y de mentalidad «rentista» y dominada por actitudes predominantemente clientelares respecto a su propio lugar de vida; 5) por la tendencia al autoritarismo político, a través de la toma de decisiones opaca, que se da en la relación directa de la clase política y gestora con los inversores; y, finalmente, 6) por la creación de zonas de excepción, incluso

de ilegalidad, jurídicas y urbanas, que en virtud de los supuestos beneficios requeridos por el negocio desterritorializan el poder público y su capacidad de regular desde la decisión colectiva y legítima.

Sólo hace falta repasar, uno por uno, estos factores y ponerlos en relación con lo que ocurre en las ciudades dedicadas al turismo masivo para obtener un retrato demoledor, ante el cual los argumentos de aquellos que aún justifican sus beneficios caen hechos trizas. Es lo que hacen aún muchos gobiernos, estatales y locales: justificar y minimizar. También muchos gobiernos supuestamente progresistas o de izquierdas caen en esta trampa en virtud de la justificación de los puestos laborales. Barcelona, sin embargo, ya ha lanzado los primeros gritos de alarma. Lo han hecho sus vecinos. Ante la imagen del cadáver veneciano, hay una Barcelona que se resiste a morir depredada. París se apunta el aviso y no quiere seguir el camino de las ciudades hermanas. Mientras, la precariedad va haciendo mella en la ciudad y los habitantes que no llegan a fin de mes realquilan sus casas y sus cuartos a través de Airbnb, mientras los alquileres siguen subiendo, los jóvenes se van y los inmigrantes, hombres y mujeres, limpian, sirven, conducen, trafican y se prostituyen.

El turismo de masas ofrece imágenes cotidianas del apocalipsis en tiempo real. La icónica figura del crucero entrando por los canales de Venecia como un gigante postmoderno es, quizá, su representación más dramática. Pero también lo son las imágenes de las costas hiperconstruidas del litoral ibérico, la devastación de los bosques de los incansables *boletaires* o buscadores de setas, las colas para ir a esquiar en inviernos calurosos sobre nieve artificial, los cuerpos de las prostitutas en la Boquería y en el Puerto Olímpico, los litros de gasoil que consumen los cruceros que inundan Barcelona de compradores de *souvenirs* y de toxicidad, los jóvenes que saltan por los balcones de los hoteles en noches de fiesta, las artesanías locales fabricadas en China, los barcos que empiezan a cruzar el Ártico y ofrecen *tours* aprovechando el cambio climático... Lejos de ser la democratización del viaje y del conocimiento recíproco entre mundos, culturas y personas, las estampas que nos ofrece hoy el turismo vienen a

confirmar el fin del mundo, o el fin de un mundo. Ya no son separables de la crisis ambiental y de civilización. Son parte de su expresión.

Ya no podemos pensar soluciones particulares para problemas particulares. Sólo podemos pensarnos, hoy, desde límites conjuntos, que son los límites de nuestro mundo. Por eso, más que una mirada tecnocrática y experta, que es la que acostumbra a aceptar las reglas de juego dentro de las cuales funcionan sus recetas y sus soluciones, es preciso desplazar la perspectiva para poder empezar a pensar de otra manera los retos que plantea hoy la industria turística global. Aún pensamos que el turismo es un problema de ricos y entre ricos. De ricos del mundo compitiendo entre sí para consumir más y mejor el poco mundo que nos queda. Pero precisamente el desplazamiento que lo cambia todo es darnos cuenta de que el turismo es, ante todo, un problema que afecta a los pobres. Dice Joan Martínez Alier, refiriéndose a la ecología, que ya se ha terminado el tiempo en el que el ecologismo y la preservación de la naturaleza eran un asunto de los países más desarrollados. Habla, frente a este presupuesto ya anacrónico, de la necesidad de desarrollar un ecologismo de los pobres, pues precisamente son ellos quienes necesitan comprometerse no sólo con la preservación de la naturaleza sino con el cuidado de los recursos de los que su vida depende directamente. Es una ecología política que no se plantea desde el purismo que sólo se preocupa de preservar la autenticidad de una naturaleza intacta. Todo lo contrario: el ecologismo de los pobres se implica en la transformación de la naturaleza contra su expropiación y destrucción, a partir de la reapropiación y el cuidado de los recursos y de los lugares comunes.

Del mismo modo, podemos pensar en una aproximación a los límites actuales de la industria turística, extractivista y masiva, que no dependa de planteamientos elitistas y nostálgicos, sino que plantee una crítica radical a las nociones de desarrollo y de crecimiento ilimitados. Tanto para el ecologismo como para el turismo, la clave está, hoy, en la redefinición del sentido de la riqueza. Toda industria extractivista, aunque haga más ricos a los ricos, nos hace más pobres al resto. No hace falta estar en la miseria para percibir y sufrir los distintos rostros de la riqueza empobrecedora.

Como no hace falta salir al campo, al mar o a la montaña para sentir los efectos de la destrucción del medio ambiente en nuestras vidas cotidianas. Como no hace falta chocar con turistas y sus maletas en las escaleras del metro para sentir y saber que se están tocando límites importantes en nuestra manera de fagocitar los lugares comunes de vida.

A las luchas vecinales que el problema turístico ha desencadenado en los últimos años en Barcelona, el poder y sus comentaristas oficiales les dan el nombre de *turismofobia*. Nuevamente, un término despectivo para nombrar la guerra de pobres contra pobres. De vecinos que no pueden pagar el alquiler contra turistas que no pueden pagar un hotel. De autóctonos contra forasteros. Quien vive bien siempre acusa al pobre de racista. La inmigración y el turismo barato siempre llegan a los mismos lugares y se concentran en los mismos barrios. Que las familias trabajadoras del Besòs vivan con los gitanos. Que la gente del Chino y del Gòtic, de la Barceloneta y del Poble Sec, reciba toda la inmigración de los últimos años y a los turistas *low cost* de cada día. Y si no se acostumbran a las fiestas nocturnas, a los bares hipsteres, a las tiendas de *souvenirs,* al encarecimiento del alquiler, a los patinetes y a las bicicletas, es que son unos xenófobos y unos racistas. La fobia al turista es la rabia contra el capitalismo depredador, que reparte los beneficios y los daños de sus actividades extractivas a partes desiguales.

Julio de 2017: pasamos una semana en Roma, intentando aproximar a nuestros hijos a los rastros vivos de un pasado que es también el nuestro. Hacemos de turistas que dicen no ser turistas. Por tanto, turistas molestos entre otros turistas. No hay afuera. Y en Roma ya no se puede caminar. Ni aún menos acceder tranquilamente a ninguno de sus grandes monumentos. Una lección: si en Barcelona creíamos haber tocado techo en lo que se refiere a turistas, Roma nos demuestra que siempre puede haber más. Los límites de lo que se le puede llegar a hacer soportar a una ciudad son ampliables, casi indefinidamente ampliables. Una tarde de calor asfixiante, nos refugiamos en la librería Farenheit 451, que es como una cueva de frescor y de tranquilidad en medio del Campo dei Fiori. En la plaza están recogiendo los restos del mercado y, como siempre, hay un ramo de flores

secas a los pies de la estatua de Giordano Bruno. El librero, con una barba a lo Karl Marx, es afable y nos dedica tiempo y conversación. Años atrás habíamos presentado un libro en esa misma librería con unos amigos. Su pequeña editorial, Le Nubbi, ya ha desaparecido, arrastrada por la precariedad. Nos cuenta los pocos rincones de la ciudad en los que aún sabe perderse y añade: «Estoy viendo morir la ciudad, pero ¿sabéis qué pienso? Que ella es más fuerte que nosotros y que a pesar de todo lo que le estamos haciendo ella debe pensar "no acabaréis conmigo tan fácilmente"». El librero mira a mi hijo, que tiene diez años y ya empieza a ser un muchachito, y con una sonrisa cómplice de barbudo le dice: «Antes de que te salga la barba, vuelve». Pienso, en ese momento, que la promesa del retorno es la forma, imaginada o no, que toma el compromiso con la vida de las ciudades que no queremos dejar morir.

Asesinato en tiempo real

El 17 de agosto de 2017 una furgoneta bajó media Rambla a cien kilómetros por hora. Apretando el acelerador, un joven de Ripoll mató a quince personas e hirió a muchas más. Dejó una herida abierta en la ciudad. En la ciudad turística y en sus escaparates, en la ciudad histórica y en sus memorias, y en la ciudad invisible y sus sombras. Cada muerte violenta multiplica los fantasmas de la ciudad. Hay cada día muertes por violencia inmobiliaria, por violencia machista, a causa de la pobreza y sus formas de degradación, enfermos a causa del estrés y de la contaminación, muertes de soledad y de tristeza, muertos en accidente de coche, de moto o atropellados..., pero los muertos en un atentado son los que interrumpen todas las otras muertes. No llegarán a morir de ninguna otra cosa. Su muerte los convierte, solamente, en un mensaje de muerte.

El comentario más inmediato que escuché ese mismo día, mientras todos despertábamos asustados, aquí y allá, del sopor de una tarde de verano y empezábamos a hacer llamadas y a mandarnos mensajes, fue «algún día tenía que pasar». Es una frase aparentemente tranquilizadora, porque nos pone en brazos de la irreversibilidad. Pero precisamente por eso me pareció terriblemente inquietante. «Tenía que pasar»: el impersonal de esta expresión indica que el atentado es recibido como un acontecimiento que va más allá de la decisión personal de alguien. ¿Cuál puede ser la fuerza impersonal a la que atribuir un hecho como éste? Si no contamos con fuerzas superiores como el destino o la providencia, se entiende que nos referimos a la confluencia de un conjunto de factores fatal o fatídico. En este caso, la visibilidad turística global de Barcelona, la baja militarización

del espacio público de la ciudad, la coyuntura geopolítica del momento, la crisis económica y la desigualdad, etc. Es el precio del éxito, diagnosticaban algunos. Nos tendremos que acostumbrar, concluían otros. Lo que hay de preocupante en este tipo de expresiones y en los análisis que las sustentan es que pretenden darnos un sentido de lo que pasa en el que no nos reconocemos como actores ni como sujetos que participan de los acontecimientos. El filólogo y escritor iraquí Pius Alibek, que hace muchos años que vive en Barcelona, decía unos días después del atentado en unas declaraciones en Vilaweb: «Nosotros ya aceptamos que algo así pueda suceder, porque no encontramos la manera de saber qué pasa realmente, (…) es como la posibilidad de que caiga granizo. Como si fuera un fenómeno natural que hoy toca aquí pero que podría haber caído en otra ciudad».

Este fatalismo desnudo de explicaciones es la forma ideológica en la que se concreta, hoy, nuestra impotencia ante la dificultad de saber y de comprender lo que ocurre. La explicación, sin comprensión, se reduce a ser la confirmación de lo que hay y no nos deja margen para intervenir ni como interlocutores ni como protagonistas de los acontecimientos. Marionetas de los hilos que nosotros mismos nos hemos atado a las extremidades, sólo nos queda tomar acta y protegernos tanto como podamos. Ésta es la mirada que se está imponiendo a través de un nuevo dogma apocalíptico que impregna y atraviesa, de manera cada vez más determinante, la percepción que tenemos de nuestro propio tiempo y de los problemas que nos plantea. Frente al apocalipsis, sólo hay margen para entregarse al catastrofismo o para gestionar posiciones solucionistas. Es decir, o rendirse al «no hay nada que hacer», o buscar soluciones inmediatas para problemas muy concretos. Entre el catastrofismo, que borra el horizonte, y el solucionismo, que lo limita a lo inmediato, lo que hemos perdido es el futuro. El futuro no es el tiempo cronológico que corre, un segundo tras otro, en el reloj, sino el sentido que puede tener, en el presente, lo que está por hacer, por pensar, por crear, por ser retomado o recreado. Es el sentido de lo inacabado que se rebela contra todo intento de clausura de lo real.

El futuro no se apagó solo. Se cayó cuando se rompió el presente, como tensión dinámica entre lo real y lo posible. A esta quiebra del presente la llamamos, entre otras denominaciones posibles, *crisis*. Pero no se trata solamente de la crisis financiera que se declaró de forma explícita en 2008. Se trata de una crisis de civilización larvada durante años en muchos frentes: ambiental, cultural, patriarcal, político, institucional, bélico, energético... El presente eterno en que la globalización parecía haberse instalado se agrietó como un espejismo y de sus brechas empezaron a salir, como fantasmas, las sombras sobre las cuales se asentaban los escaparates del capitalismo. En una sociedad del espectáculo y del consumo ilimitado, incluso el tiempo era un producto de consumo que parecía no tener fin. En la globalización feliz, consumíamos vida eterna sobre la tierra. ¿Qué más podíamos soñar? Ya no hacía falta esperar ni ganarse la salvación, sólo hacía falta poder pagársela. Sin embargo, el infierno estaba escondido entre los pliegues de este mundo único, negado entre sus consignas de autoayuda y de autorrealización. El sentido del tiempo roto no es el de una historia que se escribe con sangre con vistas a un futuro mejor, sino el que encuentra en cada gota de sangre derramada una confirmación más de la derrota histórica de la humanidad. «Algún día tenía que pasar», decíamos la tarde del 17 de agosto al conocer las primeras noticias sobre el atentado de la Rambla de Barcelona. La novedad como repetición fatídica de un *déjà vu,* de una muerte anunciada ante cuya irreversibilidad nos estamos rindiendo.

En este contexto, las guerras sin futuro son guerras póstumas. Son guerras que han asumido la catástrofe del tiempo. Tienen lugar en un tiempo que resta, como en un videojuego donde los segundos son una cuenta atrás. Ganar no es vencer, es obtener un punto más. Un atentado más. Un contrato más. Un pozo de petróleo más. Vidas ganadas contra la vida. Chinchetas de colores en un mapa sin mundo. Son las guerras de los terroristas, de los narcos, pero también de los financieros, de los fondos buitre, de las grandes corporaciones y de las industrias extractivas. Máquinas de matar que para continuar avanzando necesitan seguir destruyendo. Una guerra póstuma es una guerra sin después. Bandera blanca, tiempo de paz: ¿dónde y con quién? ¿Cuál es el beneficio asociado

a la victoria? Mientras haya cuerpos para destruir, para consumir o para explotar habrá un campo donde avanzar. Éste es el único beneficio. Ésta es la única victoria.

Hemos pasado del fin de la historia a una guerra contra la historia en la que no sabemos dónde está el frente ni cuál es el enemigo. Por eso es también una guerra a la cual no ponemos número. No es la tercera porque no es la que viene después de la segunda en el mismo orden de sucesión temporal. Es una guerra que rompe el tiempo mismo, porque se sitúa después de cualquier idea de futuro por la cual luchar y combatir. ¿Esperaban los chicos de Ripoll que cometieron los atentados de la Rambla y de Cambrils un futuro mejor? Tampoco tenían un presente especialmente angustiante, podían haber seguido con sus vidas, como cualquiera. Seguramente, ni esperaban ni desesperaban. Vivían y un día abrazaron la muerte. Sus bombonas de butano no pretendían encender un tiempo nuevo, sino castigar un presente que se está haciendo viejo.

La guerra póstuma invade y destruye el presente en nombre de un pasado ficticio. El de los chicos que actúan en nombre del ISIS es un islam inventado, un pasado glorioso ficticio, fuera del tiempo y de la historia, que es preciso vengar atacando el presente y destruyendo sus posibles. Es la versión ofensiva y asesina de lo que Europa hace a la defensiva. Replegada en su pasado y en sus fronteras, Europa está haciendo de su presente la defensa de su pasado. Para algunos, este pasado es sinónimo de un ideal de democracia y de bienestar desvanecido y amenazado. Para otros, implica nuevamente la reivindicación del cristianismo, de la blanquitud y del nacionalismo. Sea como sea, también se trata de una ficción retrospectiva que oculta las violencias sobre las que se ha construido la realidad europea. Estado Islámico, a la ofensiva, expone sus asesinatos ante el mundo entero. Europa, a la defensiva, los oculta y deja a sus muertos en manos de las olas, de los campos de internamiento externalizados y de los policías de frontera privatizados. Estado Islámico mata en nombre del pasado. Europa deja morir por ausencia de futuro.

Quien combate o quien se defiende en nombre del pasado nunca aceptará la derrota, porque las ficciones retrospectivas difícilmente pueden

ser desmentidas. Siempre podemos continuar creyendo en nuestro pasado glorioso y en nuestro derecho a imponerlo o a preservarlo. Por eso las guerras póstumas se retroalimentan unas a otras. Frente a ellas, sólo resta una evidencia: el mapa de las heridas abiertas en que se ha convertido el mundo. Traumatopía contra retrotopía. Las heridas presentes contra las identidades del pasado y sus guerras futuras. El dolor es jerárquico, porque no todos lo sufrimos igual. Pero la respuesta al dolor, como ya habíamos aprendido con los atentados de Atocha en 2004, puede ser igualitaria y solidaria, si se hace desde la reciprocidad y desde una complicidad capaz de llevarnos de la emoción personal al afecto político. Nuestros amigos de Madrid recogieron entonces esa frase de John Berger que decía que hay una gran parte del dolor que no puede ser compartida, pero que el deseo de responder a él sí puede serlo. De esta acción y de este deseo nace una resistencia. Esta resistencia es la que es capaz de hacer un mundo común contra la geografía de la muerte.

El 22 de septiembre de 2017 di el pregón de las Fiestas de la Mercè, en el Ayuntamiento de Barcelona. Había pasado poco más de un mes desde el atentado y para mucha gente era, inevitablemente, el pregón del atentado. Para mí, no se trataba de hacer una mera mención protocolaria a las víctimas. Pensé que mi palabra debía acoger la herida abierta que el atentado había dejado en la ciudad y en su propia geografía de muerte, para poder hacernos cargo de ella. Esto es a lo que el teólogo de la liberación Jon Sobrino llama en alguno de sus textos «la honestidad con lo real». Según sus reflexiones, se trata de ese punto de vista que es capaz de incorporar en su perspectiva el ángulo de las víctimas, de todas las que están implicadas en cualquier situación. Por eso, y porque ninguna herida es unívoca, incluí sin confundirlas ni equipararlas no sólo la dolorosa ausencia de las víctimas de los atentados, sino también la herida que los jóvenes de Ripoll dejaron abierta en su pueblo y entre sus familias y amigos. Inducidos por el imán, en pocos meses habían pasado de tener unas vidas a las que llamamos «normales» a emprender un plan macabro escrito con la muerte como mensaje global. Los asesinatos que cometieron nos dejan muchas preguntas por resolver. Pero sus muertes también. Cuando lo más fácil es la inercia,

cuando lo más normal es seguir viviendo y protegiendo la vida que ya tienes, ¿qué idea, qué palabras o qué sentimientos pueden llegar a tener tanta fuerza como para poner la vida contra la vida tan fácilmente? Los mencioné, pues, desde la herida y desde la oscuridad que su aventura con la muerte lanzó sobre nosotros. Mis palabras desencadenaron un furibundo ataque político, mediático y en las redes sociales. La primera señal de alerta fue un «Semáforo rojo» en el periódico *La Vanguardia.* Me acusaban de equiparar víctimas y terroristas, y así lo repitieron diversos partidos políticos, medios de comunicación, opinadores, y todo tipo de insultos y de amenazas recibidos a través de las redes sociales.

A raíz de los atentados de Atocha y del acompañamiento que realizamos de los afectados a través de los compañeros de Madrid, aprendimos que el dolor en seguida jerarquiza y que, por tanto, es muy fácilmente manipulable en virtud de intereses políticos. Hay víctimas legítimas y víctimas que no lo son. Hay víctimas de primera y de segunda. Las hay nuestras; las de los otros no lo son. Para éstas no hay duelo. La filósofa Judith Butler es quien mejor ha reflexionado sobre la condición política del duelo en nuestro tiempo. También necesitó pensar en ello tras un atentado vivido en su propia ciudad, en este caso tras el atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York. En un mundo incapaz de acoger la comunidad del duelo y que no entiende la muerte de los otros como un problema común, nunca habrá suficiente seguridad, reflexionaba Judith Butler entonces. Porque finalmente el *otro,* el asesino, despertará entre nuestros amigos, o entre los amigos de nuestros hijos, como sucedió en Ripoll. El atentado de Nueva York inauguró la globalización armada. Incluso algunos piensan que puso en marcha la historia otra vez. La historia siempre es un contador de muertes, como el que hay en la playa de Barcelona contando los ahogados en el Mediterráneo. En un lapso de poco más de dieciséis años desde 2001, nos hemos acostumbrado a la oscuridad de una guerra sin tiempo, sin inicio y sin final. Sólo nos consuela pensar que son ellos, los *otros,* quienes vienen a matarnos, para no tener que preguntarnos quiénes somos nosotros. Cuando la excepción permanente de la guerra es aceptada como normalidad y la producción de muerte como parte de sus estadísticas, las distinciones

son mínimas: los *malos* son los que mueren matando. Los *buenos* somos los que vivimos dejando morir.

Trinchera y frontera

#vergUEnza. Es el *tag* que inunda las redes mientras cada vez más personas se ahogan en el mar Mediterráneo, un día sí, otro también. Los llamamos *refugiados*. A esta situación la llamamos *crisis*. Pero ni son refugiados, porque no tienen refugio, ni es una crisis, porque lo que ocurre no se deriva de ninguna variable imprevisible. Es una consecuencia directa de las políticas migratorias y fronterizas de la Unión Europea. Me lo explica con datos y argumentos mi hermana Blanca, investigadora sobre políticas de migración y sobre las maneras en que éstas crean la ilegalidad como una condición adquirida. Esta maquinaria político-jurídica nos llega, a nosotros espectadores de la vieja e intranquila Europa, en forma de drama humanitario. Niños, mujeres violadas y embarazadas, familias dispersas que huyen de la guerra, pero también de la pobreza, del hambre y de las crisis ambientales. Barcas de goma, barcos de rescate, lanchas de vigilancia, manos que desaparecen bajo el mar. El impacto emocional de las imágenes interrumpe la capacidad de análisis y, lo que es más grave, la capacidad de respuesta. Una sola frase corre en boca de mucha gente, como un mantra: «Europa, qué vergüenza».

¿De dónde sale esta frase? ¿A qué remite este profundo sentimiento de vergüenza? Si miramos objetivamente la historia de Europa, casi toda ella es de vergüenza. Guerras y más guerras, cruzadas, invasiones, colonización, quema de brujas, de libros y de científicos, expulsiones, persecuciones, genocidios. En cada siglo de nuestra historia conocida hay ejemplos para cada una de estas barbaridades. Las llamamos barbaridades, pero son la constante de nuestra civilización. De la propia y de la que hemos exportado

al mundo. En plena «crisis de refugiados» sirios, en verano de 2016, me invitaron a una comida. Hacía un calor espantoso. Un directivo importante de Barcelona estaba preocupado y quería interpelar a unos cuantos intelectuales, o lo que él consideraba como tales. «¿Dónde estáis, que nadie dice nada?» Es obvio que hay mucha gente que está diciendo y haciendo cosas, pero no se la escucha. Sin embargo, él proseguía. Estaba alterado, algo se había removido dentro de este hombre que no acabábamos de entender. Al final lo resumió así: «Europa es *égalité, liberté, fraternité*. ¿Cómo puede ser entonces que esté pasando todo esto?» Las caras de los comensales eran de desconcierto. Había gente de derecho y de filosofía, sobre todo, y supongo que todos estábamos repasando mentalmente la historia de Europa. Sólo hace falta revisitar la de la primera mitad del siglo XX, para dar un sentido bastante más oscuro a la palabra *Europa*. «Fue una revolución del siglo XVIII la que proclamó esta consigna –le respondí–, pero Europa ha sido siempre, antes y después, frontera y trinchera».

Si siempre ha sido así, si la frontera y la trinchera han sido una constante en la historia y la razón de ser europeas, ¿por qué nos avergonzamos? La vergüenza es un sentimiento que se produce cuando la distancia que hay entre una idea o expectativa y la realidad que le corresponde nos duele. Siempre hay una distancia entre cualquier idea y sus concreciones, si no, no sería una idea. Pero esta distancia puede ser vivida de muchas maneras: como un impulso, con frustración, como un engaño... Y se puede abordar, también, de maneras muy diversas: con convicción, desde la creatividad y la experimentación, con impotencia o con cinismo. En el caso de la vergüenza, pienso que nos referimos a un dolor íntimo que afecta al propio ser. Este dolor puede venir de fuera, en forma de humillación o de ridiculización, por ejemplo. Dice Nietzsche, en un aforismo muy tierno, que la manera más terrible de hacer daño es avergonzar a otro de sí mismo. La vergüenza también puede venir de uno mismo (de la propia persona, o de un colectivo o sociedad) y entonces puede ser un tránsito doloroso, pero también transformador. ¿Qué pasa cuando muchos europeos sentimos vergüenza ante la idea que tenemos de

nosotros mismos, cuando vemos las colas de demandantes de asilo o las barcazas hundiéndose en el mar?

Lo que nos avergüenza no son los muertos, los desplazados o las colas de gente pasando frío y hambre en los campos de refugiados. La vergüenza tiene que ver con nosotros mismos: es lo que sentimos ante la imagen rota de lo que creíamos ser. Pienso que lo que nos avergüenza es habernos quedado sin una idea de nosotros mismos, sin un ideal que nos permita seguir mirando más allá de la terrible realidad. Uno de los primeros libros de filosofía que leí, en primero, cuando empecé la carrera, fue *La agonía de Europa,* de María Zambrano. Lo he sacado del estante y lo he releído, veinticinco años después. La verdad es que el debate sobre la decadencia europea, tan presente en la filosofía y la literatura del siglo XIX y parte del XX no me había interesado nunca. La crítica puede caer fácilmente en el decadentismo, con lo que acaba perdiendo todo el impulso transformador y emancipador. Sin embargo, recordaba con aprecio este breve ensayo, escrito por María Zambrano en 1945. La fecha ya anuncia desde qué terrible experiencia está escribiendo la autora. Lo que plantea Zambrano en este escrito es que la distancia entre la idea y la realidad que caracteriza a la cultura europea esconde una relación traumática e inconfesada con la violencia. No es la violencia exterior, sino la violencia propia. Europa no se ha construido desde el miedo al enemigo exterior sino, de manera mucho más decisiva, desde la conciencia de la condición destructiva que conforma el ser europeo. Según Zambrano, esta violencia propiamente europea tienen una doble raíz, griega y cristiana. Griega, en el idealismo que salva las apariencias del mundo que aparece como engañoso y caótico proyectándose en la eternidad luminosa de la idea. Y cristiana, por el triunfo del Dios creador por encima del Dios amoroso y acogedor. La violencia tiene pues esta doble condición: idealista y creadora. Son dos maneras complementarias de negar este mundo para afirmar otro. Cuando falla la idea última, o cuando Dios desaparece del horizonte, sólo queda la realidad desnuda, con toda su imperfección y negatividad, expuesta a la violencia de un rechazo sin salvación.

La Europa contemporánea se debate en un problema del que no hemos salido, más bien todo lo contrario: ¿podemos abandonar la violencia idealista sin caer en el nihilismo y en la resignación? El pensamiento crítico de las últimas décadas sigue atrapado en esta cuestión de fondo, que se traduce en actitudes que van, muchas veces, de la impotencia al autoodio, que son dos caras de una misma vergüenza. He visto a estudiantes y activistas de los más críticos entonar un antieuropeismo e incluso un antioccidentalismo que a menudo roza lo caricaturesco, como si cualquier otra cultura no occidental fuera buena por el hecho de no serlo. En la Europa póstuma, que ha dejado atrás sus ideales de futuro, crecen en su lugar nuevos clichés que impiden pensar. Entre la nostalgia de unos y el resentimiento de otros, lo que se pierde es la facultad de imaginar. La pregunta es: ¿podemos imaginarnos, los europeos, sin recurrir a un ideal que nos proteja del miedo a nosotros mismos?

A lo largo de los últimos años he dedicado mis cursos en la universidad a elaborar críticamente estas preguntas. He impartido diversas asignaturas de filosofía moderna y una que se llama «Filosofía comparada Oriente-Occidente», en la que es posible abrirnos a la recepción y escucha filosófica del pensamiento oriental para valorar qué consecuencias tiene sobre nuestros propios prejuicios acerca de lo que es la filosofía y su historia. Cada día tengo más dudas acerca de si una asignatura en la universidad es hoy el lugar idóneo donde plantear problemas, transformar la mirada y la actitud existencial de quienes nos encontramos ahí y afilar el instrumental del pensamiento crítico. Tendría que ser así, si entendemos que estudiar es aprender a pensar. Pero quienes circulamos actualmente por las universidades sabemos que raramente es así, y que lo más básico se ha convertido en un desafío cada vez más difícil de sostener. Mientras, fuera de los ambientes académicos, que son cada vez más asépticos, crecen los espacios de pensamiento, de lectura, de creatividad y de trabajo colaborativo en torno a la cultura y a las ideas. El deseo humano de saber, de comprender y de preguntar creo que es como aquello que nos enseñaban de la energía: no disminuye, sino que cambia de lugar cuando las condiciones la asfixian. En este tránsito, las universidades, que están en el

corazón de cierta idea de Europa, están perdiendo lo más vivo del saber, que es el deseo de aprender. Si quieren sobrevivir como centros creativos de los saberes de nuestro tiempo y no sólo como empresas del conocimiento especializado y aplicado, las universidades tienen que encontrar las vías para volver a conectar con este deseo y con las múltiples formas de expresarlo y de compartirlo.

Pensar es perder el miedo a pensar. Y en esta actitud fundamental está la posibilidad, también, de perdernos el miedo a nosotros mismos. El pensamiento libre depende de la posibilidad de comprender. Sin poder comprender, no hay libertad por mucho que podamos escoger, por mucho que podamos decidir. Y a la inversa: quien comprende ya se ha empezado a liberar, aunque tenga muy poco margen de acción. Contra la impotencia y la resignación que se derivan de la vergüenza, el esfuerzo de comprender es la única vía para sostener una actitud crítica y transformadora respecto a nuestra propia historia.

Europa, como entidad cultural y política distinta a los territorios que rodean sus costas, nace de un corte, de un corte territorial, pero sobre todo de un corte entre lo real y lo ideal. Lo cuenta de manera muy plástica Esquilo en la tragedia *Los persas,* cuando recoge el sueño alegórico de la reina persa. La obra de Esquilo cuenta la guerra de los griegos contra los persas en el momento en que el Imperio persa, a pesar de tener un ejército más numeroso y poderoso, está a punto de ser derrotado. La reina persa, madre de Jerjes, lo prevé a través de un sueño en el que dos bellas hermanas que se pelean son embridadas por un yugo que les impone el emperador, para instaurar la paz entre ellas bajo su dirección. Una, la que lleva atuendos persas, se somete obediente y orgullosa a la vez. La otra, que es la griega, se revuelve y se arranca el yugo imperial. Con este gesto, hace caer a Jerjes de su carro. Es el gesto de la victoria griega, que los propios helenos explican como un gesto de liberación. Es un gesto inaugural que sitúa la razón de ser griega en una separación entre mundos, el de la servidumbre y el de la libertad. La victoria que forja míticamente la identidad política griega será elaborada como el poder de un modelo, más poderoso incluso que el poder más fuerte del mundo. Es el poder de una

idea y el valor de una victoria que no consiste en invadir el territorio del otro, sino en no dejarse someter.

Esta fuerza impulsora del más allá es la que salva también al *ethos* europeo de las ruinas del Imperio romano, cuando éste se deshace y se recompone con todo lo que lo rodea y lo atraviesa. Es entonces cuando la segunda raíz, la cristiana, se engarza con el idealismo griego. Si nos trasladamos a la actual Argelia en el siglo IV a. C., encontramos a un pensador más bien oscuro de piel, de vida disoluta durante la juventud y de vida santa después. Es Agustín de Hipona, conocido habitualmente como san Agustín y autor de las primeras «confesiones» de la literatura occidental. Precisamente Zambrano dice de él que es el padre de Europa porque articula el sistema de esperanza griego con el de la salvación cristiana, cuando el proyecto imperial romano está entrando en vía muerta. Lo hace disociando la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. El ser singular, el yo íntimo, encuentra así un camino por el que transitar más allá de este mundo dominado por la violencia y por la oscuridad, una vía para atravesar este mundo como condición para renacer en el otro.

Más tarde entrará en juego la acción histórica. La modernidad europea toma en sus manos la tarea de construir la Ciudad de Dios en la tierra, con la técnica, la industria, el comercio y la acción política. La revolución es el acto supremo de la recreación del mundo: interrumpir radicalmente el tiempo para reiniciarlo de raíz. La idea ya no está en el más allá de la verdad divina o eterna, sino en el más allá del futuro y de la utopía como horizontes de sentido que salvan lo real de su miseria presente. Da privilegiado testimonio de ello el filósofo alemán Immanuel Kant, cuando contempla los acontecimientos de la Revolución Francesa desde la relativa paz de su hogar en Königsberg y reflexiona sobre ellos. Él mismo se presenta como el espectador de unos hechos que le entusiasman. No tiene ninguna relación de interés que le haga esperar ningún beneficio directo de ellos, más bien teme por su integridad si le hubiera tocado vivirlos como francés. Sin embargo, se pregunta y nos pregunta: ¿de dónde surge este entusiasmo? ¿Por qué nos puede entusiasmar algo que no nos afecta directamente? Para Kant la respuesta está clara: lo que moviliza este

sentimiento no es la participación directa en los hechos, sino la comprensión de la idea que se desprende de ellos. Para Kant, acabe como acabe, la Revolución Francesa es la expresión histórica de una idea de bien moral que deviene guía e impulso de liberación universal. De nuevo nos encontramos con una situación en la que no son los hechos de este mundo los que nos comprometen, sino la idea que los atraviesa y guía.

Más tarde, cuando la Primera Guerra Mundial rompa el sueño del progreso moral, cuando lleve a las calles de las ciudades europeas, a sus inmensos campos convertidos en trincheras kilométricas la verdad oscura de la técnica, encontraremos de nuevo a un filósofo buscando, aún, la luz con las palabras en medio de «tiempos de oscuridad», según la expresión de Hannah Arendt. Se trata de Ludwig Wittgenstein, quien escribió el *Tractatus logico-philosophicus* mientras estaba de servicio voluntario en la guerra. El libro de Wittgenstein es una construcción arquitectónica del lenguaje para buscar la transparencia del sentido en sus figuras y en su capacidad, limitada pero cristalina, para representar el mundo. Un lenguaje de cristal para decir con certeza un mundo que se rompe. Las trincheras de la Primera Guerra Mundial aún no se han cerrado, pesan como una amenaza sobre la incierta paz europea. Wittgenstein desalojaba las sombras de su limitado mundo de certezas. Por eso mismo tuvo que aparcar este edificio de luz y, en sus siguientes obras, adentrarse en los laberínticos callejones de las viejas ciudades en las que se ha creado el lenguaje vivo de nuestros juegos y de nuestros anhelos.

La guerra no cesó. La trinchera destripó Europa y sus territorios colonizados, sin descanso, hasta 1945. Los tratados que, a partir de esta fecha, acaban conduciendo a la creación de la Comunidad Europa primero y de la Unión Europea después son, básicamente, tratados de paz, empezando por la Declaración de Schuman, el 9 de mayo de 1950, en la que el ministro de Exteriores francés proponía un tratado que sometiera a un solo control la producción de acero y carbón de las naciones que participaran en él, con lo que las producciones necesarias para la industria armamentística quedarían sometidas a una sola autoridad. Desde entonces, cada avance y cada crisis en la construcción política y económica europea desata de nuevo el

fantasma de la guerra, hasta el punto de que la Unión Europea misma funciona como un gran conjuro: invocarla sirve, una y otra vez, como un atávico ritual, para recordarnos que no debemos volver a hacernos la guerra y que el peligro sigue ahí. Es una obviedad añadir que las guerras en las que Europa participa, tanto a través de sus intereses directos como a través de la venta de armamento, no han cesado en ningún momento. La trinchera se ha lateralizado, en un primer momento, cuando aceptamos la guerra en los países considerados del Este, como Yugoslavia, y externalizado después. Ahora, la frontera y la trinchera coinciden y dibujan la geografía de un mismo campo de batalla. En medio, se encierra sobre sí misma una Europa cada vez más provincializada. Una Europa con privilegios, pero sin modelo, que pierde el impulso de su propia razón de ser: perseguir una idea, contra la fea realidad del mundo.

El universalismo europeo, de base griega y cristiana, había sido expansivo, mesiánico y, por eso mismo, también invasor y colonizador. Como en el sueño de la reina, había basado su fuerza no sólo en el territorio, las armas y el dinero, sino en la potencia movilizadora del ideal, del proyecto, del modelo. Para algunos, la Europa sin ideal es una Europa rendida. Otros pensamos que la crisis del proyecto universal europeo es una ocasión para aprender a escuchar de otra manera lo que somos y lo que no somos, para recibir lo otro de nosotros mismos y acoger a los otros con los que compartimos, hoy, este mundo solo. Porque no nos domina una sola imagen modélica de nosotros mismos, tenemos la oportunidad, por un lado, de rastrear, recuperar y reivindicar todo lo no dicho de nosotros mismos: la Europa no hegemónica, la de los vencidos, los anónimos, las mujeres, las razas y las religiones menores, los herejes, las lenguas minoritarias, todos los individuos irreductibles y las revoluciones perdidas. Es todo lo que de Europa no es Europa y que puede ser la base desde donde disponernos a elaborar el sentido de un universal recíproco, tejido mano a mano con otras culturas y formas de vida. El pensamiento europeo, en su impulso idealista, ha abusado de las utopías y una vez agotadas ha quedado desnudo ante el horror. La vergüenza es la misma que sienten los expulsados del paraíso ante su desnudez. Sin paraíso, sólo queda el cuerpo a cuerpo: el choque de

los cuerpos en la guerra de unos contra otros o el apoyo mutuo de los cuerpos aliados en la defensa y la lucha por una vida más digna. Ésta es, para mí, la otra cara de nuestras fronteras hoy, donde está naciendo la otra Europa: está en los cuerpos de los muchachos y las muchachas, de los marineros y de los socorristas, de los cooperantes y de los muchos y muchas que han acudido a los campos, a los mares, a los albergues, muchas veces sin nada concreto que aportar, pero con toda la vida por compartir. Tienen tiempo, pero la agonía económica, laboral y demográfica de Europa les dice que no tienen futuro. Con su acción, que no es sólo humanitaria sino radicalmente política, porque se sitúa en la desobediencia a la custodia de la frontera-trinchera, lo que hacen es tomar este futuro negado en sus manos y compartirlo con los que están condenados a perder la vida. El futuro de Europa, si lo hay, está ahí. No depende de una idea o de un modelo que exportar, sino de la vida que, juntos, podemos imaginar. Si algún futuro tiene Europa, más allá de la presente vergüenza, está en ellos y con ellos. No depende de un ideal o de un modelo que imponer ni exportar, sino de la vida que, desafiando juntos la muerte administrada, nos atrevamos a imaginar.

Osa poder[1]

No estábamos preparados para tener poder, ni para que lo tuvieran nuestros compañeros de generación, compañeras de luchas, incluso amigos cercanos. Parecía que no se iba a repetir nunca lo que sucedió en la Transición: el acceso de una parte significativa de una generación a la dirección de las instituciones públicas y de los partidos políticos. Por un lado, el efecto «tapón generacional» había creado la sensación de una falsa eternidad, como si toda esta gente no fuera a envejecer ni a morir nunca y como si toda una galería de personajes (políticos, intelectuales, profesores, altos cargos...) formaran ya parte estructural de una realidad intocable. Por otro lado, además, la crítica que mientras tanto habíamos hecho de las instituciones y del sistema de partidos, así como del poder mismo, también nos situaba a muchos en una posición de lejanía y de extrañeza respecto a cualquier relación con estas realidades que no fuera de exterioridad y de antagonismo. El «no nos representan» del 15M fue la expresión política más amplia de esta discontinuidad radical. La única excepción a esta distancia y conflicto frontal entre mundos se daba en el ámbito municipal de tamaño pequeño o medio, donde la política local sí había sido un espacio, en algunos casos, de experimentación y de democratización radical desde abajo.

En poco tiempo, todo empezó a cambiar. En noviembre de 2012 la Candidatura d'Unitat Popular (CUP) decidió, por un margen pequeño de votos, presentarse a las elecciones al Parlament catalán por primera vez, con el activista independiente David Fernàndez como cabeza de lista. En enero de 2014 se puso en marcha Podemos con las elecciones europeas como

primer objetivo. Y en mayo de 2015 llegó el momento de las confluencias municipalistas en toda España, con la victoria inesperada en ciudades tan importantes como Madrid, Barcelona, Zaragoza, Valencia, Vigo, Cádiz y muchas otras. Mucha gente que hacía años que no votaba volvió a votar, o lo hizo por primera vez. Quizá con poca convicción, a menudo con incomodidad y, seguro, con muchas contradicciones, pero con la sensación de que había entre estas apuestas algunos «colegas» respetados y de que la situación gravísima de crisis y corrupción generalizada pedía algún tipo de respuesta.

Después del «vamos lentos porque vamos lejos» del 15M se impuso la urgencia. Y la urgencia hizo entrar a mucha gente que quería cambiar el sistema desde dentro de un sistema que no había cambiado nada. Más que como una toma del poder, esta entrada en las instituciones de la llamada entonces «nueva política» se presentó como una operación de salvación. Por el lado independentista y anticapitalista, bajo la idea de que romper con el Estado español era la única manera de salvarse de un Estado inmobilista y expoliador. Por el lado de las fuerzas de izquierdas como Podemos o de las diferentes confluencias municipalistas, desde la necesidad de poner en marcha un rescate ciudadano. El problema es que cuando la política se presenta como una acción salvadora, se reduce el espacio de la experimentación colectiva, de la creatividad social y de la propuesta abierta. Bajo estas condiciones, la acción es reacción y además se juega su legitimidad en las soluciones inmediatas que sea capaz de aportar. El *nosotros* se configura entonces como un *nosotros* amenazado y a la defensiva. Su centro de operaciones se traslada a un campo de juego hostil, donde el sistema de partidos, con sus gestores, sus lógicas, su electoralismo y sus guerras, van directamente en contra de todo propósito realmente transformador. La fuerza colectiva se fragmenta, porque el dentro/fuera de este juego se impone por la intensidad de su inercia. Hay que entrar, repiten muchos compañeros. Ahora o nunca. Y explican cosas muy extrañas sobre una ventana de oportunidad que parece que sólo puede abrirse una vez... Como resultado de esta urgencia que bascula entre el salvacionismo y el oportunismo, muchos compañeros y compañeras de los movimientos

sociales tienen o han tenido cargos políticos e institucionales. Algunos sufren, mucho. Otros intentan trabajar y hacer algo. Otros tantos han desinhibido su inmenso deseo de poder, de distinción y de reconocimiento. Decíamos que no queríamos mandar mientras no podíamos mandar. La prueba de fuego es no aferrarse al poder cuando se tiene la posibilidad hacerlo. Éste es para mí el desafío de una nueva política o de una «política otra».

«¿Y ahora qué hará?» Me lo ha preguntado un periodista. Es el 24 de mayo de 2015 y estamos mirando juntos, en directo, el resultado de las elecciones municipales que darán la alcaldía de Barcelona a Ada Colau y a todo el equipo de Barcelona en Comú. «Se pondrá a llorar», le respondo. «No, quiero decir qué hará a partir de ahora», me replica sorprendido el periodista mientras ve por la televisión que, efectivamente, Ada Colau se ha puesto a llorar. El periodista me está preguntando por la línea de acción que tendrá a partir de ahora la nueva alcaldesa de Barcelona, con quien muchos hemos compartido luchas sociales en la ciudad. Yo no tengo ni idea de qué hará ni de qué puede hacer. Veo emoción y desasosiego en ella y en sus compañeros de equipo, a algunos de los cuales conozco bien y aprecio personalmente. Lo que me interesa más de lo que pasa en ese momento no es la frágil e inesperada victoria, sino esta irrupción en el espacio político de un momento de no saber. Los analistas no saben qué decir. Ellos no saben qué podrán hacer. El resto de los partidos no saben qué esperar de ellos. Y en ese momento yo espero que no corran demasiado, entre todos, a querer saberlo todo.

La llegada de Barcelona en Comú a la alcaldía de Barcelona es un punto de inflexión en la política local barcelonesa, pero las mismas dudas y contradicciones se podrían expresar respecto a cada pueblo, ciudad, territorio o Estado en el que se llevan a cabo retos similares. La discusión acerca de si las fuerzas políticas que apuestan por la transformación radical tienen que entrar o no en las instituciones o construir otras nuevas es tan antigua como la idea misma de revolución. Incluso del anarquismo surgieron ministros, cuando se consideró necesario. Sería hipócrita pensar que por el simple hecho de estar fuera y contra el poder ya se está

cambiando algo. Muchas veces esta supuesta exterioridad no es más que la excusa de una microscópica y cómoda autocomplaciencia. Un purismo rousseauniano de autoconsumo.

Una guía importante para mucha gente que nos politizamos a finales de los noventa fue la consigna que John Holloway sintetizó, a partir de la experiencia zapatista, con la sentencia «tomar el mundo sin tomar el poder» y que dio título a un libro suyo muy conocido. Sin embargo, también fue ridiculizado por otra mucha gente, sobre todo la que era heredera más directa de la izquierda comunista tradicional. ¿Qué se pretendía cambiar si no se tomaba el poder? Actualmente hay corrientes políticas que están intentando reorganizar nuevamente a las fuerzas políticas de izquierdas como un proyecto de poder, especialmente en el ámbito anglosajón y que insisten en banalizar estas posiciones derivadas del zapatismo y de la antiglobalización denominándolas *política folk.* Como si los combatientes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se dedicaran a bailar bajo la luna. Me gustaría ver a estos teóricos de la política con el fusil en la mano en medio de la selva, rodeados de militares y de narcos. Otra manera de desacreditar estas posiciones, incluido el 15M, ha sido apelar a la necesidad de «madurar» y de dejar atrás el activismo romántico y adolescente. Lo que no recogen estas objeciones es que precisamente tanto el zapatismo, como la antiglobalización o el 15M no se dieron desde la ingenuidad histórica, sino desde los aprendizajes de un ciclo revolucionario de más de doscientos años en los que las sucesivas tomas del poder por parte de las izquierdas no han sido precisamente portadoras de sociedades más libres ni más justas. Las politizaciones que se mantienen en los márgenes del poder o en pequeños focos de contrapoder, aunque sean insuficientes, no lo son por candidez sino quizá, al contrario, por un exceso de cautela y de lucidez históricas, porque arrastran toda la experiencia de las revoluciones modernas y de sus callejones sin salida.

La llamada «nueva política», injertada en muchos casos sobre partidos de la izquierda tradicional, aparece a partir de 2012 en todo el territorio peninsular bajo una doble luz, que pronto proyectará profundas sombras: por un lado, la Grecia de Tsipras y, por otro, los gobiernos latinoamericanos

«progresistas», tal como se los denomina allá, y que reúne experiencias tan diversas y contradictorias como las de Venezuela, Bolivia, Ecuador, pero también ciertos momentos de la Argentina de Kirchner o del Brasil del Partido dos Trabalhadores. «Si el camino a seguir desde Europa es el de los gobiernos latinoamericanos, más vale que empiecen a buscar otro». Escucho esta afirmación, con sorpresa, en unas jornadas que la Fundación Comunes de Madrid y La Hidra Cooperativa de Barcelona organizan en el MACBA sobre «Procesos constituyentes: hacia una nueva democracia en Europa». La propuesta de las jornadas es clara: buscar referentes que tracen puentes entre la América Latina constituyente y la Europa, especialmente la del sur europeo, que está resistiendo, política y socialmente, a los dictados de la troika. La primera sesión de estas jornadas, el 19 de marzo de 2016, está dedicada a los «experimentos constitucionales» en América Latina con una mesa con diversos participantes que han tomado parte directa en ellos, especialmente en Bolivia y Ecuador. La posición de la mesa es, general, de defensa crítica. Tan crítica, que dan el camino por agotado. Están hablando de experiencias recientes. Escuchándolos pienso en la velocidad actual de los ciclos históricos, que cada vez son más cortos y no da tiempo ni siquiera a aprender y a transmitir experiencias útiles más allá de la constatación del reiterado fracaso.

Lo mismo sucede con Grecia en esos mismos años. La misma velocidad. La misma expectativa truncada antes de haber empezado casi a andar. Pienso que la humillación de Grecia pesa aún, silenciada, sobre todo el sur de Europa. El 27 de junio de 2015, su presidente Alexis Tsipras, de la coalición de izquierdas Syriza, anuncia la celebración de un referéndum en Grecia para someter a votación la aceptación o el rechazo de las medidas de austeridad impuestas a los griegos por sus acreedores y en nombre de los acuerdos presupuestarios de la Unión Europea. Su discurso, seguido en directo y con atención por mucha gente, generó entusiasmo y un sentido de alianza y complicidad políticas sobre todo entre muchos activistas, organizaciones y colectivos de la Europa más expuesta a la deuda. Las últimas palabras de su discurso, pronunciadas con su voz sonora y con la fonética incomprensible pero tan cercana del griego, he de confesar que me

emocionaron. Parecían devolvernos un sentido de la democracia como poder del pueblo que, bajo el monopolio de las élites europeas y globales, habíamos olvidado. Por unas horas creí en ello, no en Tsipras concretamente, pero sí en la posibilidad de una democracia como recuperación de la soberanía popular y de la posibilidad, incluso, de apropiarnos de ella usando la maquinaria del Estado. El discurso de Tsipras invocaba la soberanía del pueblo griego y la ponía, además, en continuidad con la dignidad del mundo. Más que un modelo, como habían querido ser sus antiguos antepasados, los griegos de ahora nos ponían ante la necesidad de tener que romper, juntos, la inercia de la obediencia:

> Queridos compatriotas griegos, ante este ultimátum y chantaje, os convoco para que decidáis de forma soberana y con orgullo, como dicta la historia de Grecia, sobre la aceptación de esta [propuesta de] austeridad estricta y humillante, que no ofrece ningún fin a la vista ni opción que nos permita recuperarnos social y económicamente. Ante esta dura austeridad autocrática, debemos responder con democracia, serenidad y determinación. Grecia, el crisol de la democracia, debe enviar un claro mensaje democrático a Europa y a la comunidad internacional. Estoy personalmente comprometido a que se respete el resultado de vuestra voluntad democrática, sea la que sea. Estoy completamente seguro de que vuestra elección estará a la altura de la historia de nuestro país y enviará un mensaje de dignidad a todo el mundo. En estos momentos cruciales, todos debemos recordar que Europa es el hogar común de sus pueblos. No hay dueños ni invitados en Europa. Grecia es y continuará siendo una parte indispensable de Europa, y Europa será una parte indispensable de Grecia. Pero Grecia sin democracia sería una Europa sin identidad ni dirección. Os convoco para que toméis las decisiones que se esperan de nosotros. Por nosotros, por las generaciones futuras y por la historia de los griegos. Por la soberanía y la dignidad de nuestro pueblo.

El día 5 de julio los griegos votaron y salió una rotunda victoria del no a las políticas dictadas por la troika. El día 13 del mismo mes Tsipras volvía a Grecia habiendo acatado las medidas que su pueblo acababa de rechazar. *Acatar* es el verbo de la obediencia en tiempos de democracia autoritaria. Dos semanas escasas duró el lapso de tiempo en el que la dignidad colectiva, en este caso de los griegos, había podido ser defendida de manera conjunta por el pueblo y por sus gobernantes. Desde entonces, la dignidad volvió a ser sólo de la gente que soporta la desigualdad, la miseria y la vida sin futuro de una Grecia que al mismo tiempo recibe con solidaridad la

miseria de las vidas también sin horizonte de los refugiados que llegan a sus costas y a las calles de sus pueblos y ciudades. Alexis Tsipras fue el nombre y el rostro de este espejismo temporal, del breve idilio entre el pueblo y sus representantes en la resistencia compartida. La Grecia de 2015 es nuestro espejo roto.

El 16 de julio de 2017 el periodista Xavier Graset me invitó a compartir con él un *Líquids* en Catalunya Ràdio. Es un programa de una hora entera sobre un solo tema, libro o autor. Le propuse hacer juntos una reflexión sobre la relación entre filosofía y poesía, a partir de los materiales poéticos, musicales o teóricos que cada uno de nosotros dos quisiera aportar. A pesar de que ese día estaba terriblemente afónica, el programa quedó bien trenzado en torno a la necesidad de hacer veraz la relación entre la palabra y el cuerpo. Esto ocurre cuando sentimos la voz, sea escuchada o sea leída. Cuando la palabra no se encarna, se convierte en discurso vacío de compromiso. Puede ser un discurso poderoso, dominante, convincente, seductor, omnipresente. Pero ¿qué palabras somos capaces de decirnos «de verdad»? ¿Y qué efectos tienen? Al final del programa, Xavier Graset hizo entrar la grabación de uno de los poemas que él había escogido, «La cançó del gosar poder», de Gabriel Ferrater. En ese momento no acabé de entenderla y se quedó resonando en mi cabeza y aún lo hace, como un interrogante abierto. Empieza así:

> Atrévete a poder ser fuerte, y no te detengas:
> atrévete a poder ser viejo, que si tienes hijos
> un testamento los atará bien corto.
> Atrévete a poder que no te guste mucho
> ir testado por un mundo que se espera.
> Si te sobran hijos, arréglales una guerra.

Y acaba con esta estrofa:

> Fíjate bien, general, que una patria
> se atreve a poner mucha esperanza en ti.
> No te atrevas, no, a poder perder batallas.
> Pero tampoco hace falta ganarlas todas.

Si tienes napalm con que sembrar campos del norte,
atrévete a perder las guerras del sur.[2]

Desde la veracidad, pues, de las palabras que nos decimos *de verdad,* con todo el aliento y todo el cuerpo, desde la honestidad que no se refugia en el purismo ni se hace fuerte con el autoengaño: osa poder. Ferrater no dice «osa tener el poder». Reúne el osar y el poder para abrir, ahí donde se encuentran, un desafío. Osar poder... ¿qué?, ¿desde dónde? Poder es poder hacer, poder decir, abrir, decidir, resistir..., mientras se pueda poder. Esto abre la posibilidad de actuar de manera siempre tentativa poniendo en cuestión las estructuras y el dentro/fuera del poder. Estar donde haga falta, mientras se pueda hacer algo, desplazar un margen, introducir un cambio, compartir y ampliar una lucha. Estar mientras no sepamos hasta dónde podemos llegar. Pero ser honestos, también, a la hora de saber cuándo no podemos ir más lejos. Por tanto, osar poder es también osar dejar el poder, aprender a percibir en qué momento las estructuras del poder nos impiden poder algo y decidir en consecuencia. Saber entrar para saber salir. Osar poder para vaciar el poder de poder.

Atrévete a perder las guerras del sur, así acaba el poema. Las guerras son la actividad con la que los señores del norte, de cada norte, necesitan ganar para mantener vivo su poder. Las guerras siempre son guerras por el poder, guerras para mantener el poder. Pero con cada guerra del norte despierta un nuevo sur que se les escapa. ¿Cuál es tu sur? ¿Cuáles son nuestros sures? El sur empieza allí donde la guerra por el poder se transforma en una guerra contra el poder, incluso contra el propio deseo de tenerlo y de mantenerlo.

---

1. A partir del título del poema de Gabriel Ferrater «Canción del atreverse a poder» (en catalán: *«La cançó del gosar poder»*).

2. Ferrater, Gabriel. *Mujeres y días.* Edición bilingüe. Barcelona: Seix Barral, 1979 (traducción de José María Valverde).

Enfadarse seriamente

Escribe Nietzsche, en uno de sus enigmáticos aforismos, que conviene que nos enfademos seriamente alguna vez para que las cosas mejoren. Ya he olvidado de qué obra es la frase, pero hace tiempo que me acompaña y que a veces me viene a la cabeza. Respiro, como todo el mundo, el mal ambiente que domina la esfera pública, los insultos y la hostilidad, el maltrato y el desprecio entre políticos, periodistas y usuarios anónimos de la red, y pienso que esto no es enfadarse seriamente y que, obviamente, las cosas no mejoran con ello. Siento también, como todo el mundo, la escalada represiva del poder político y judicial, que amenaza cualquier gesto de protesta con la arbitrariedad del castigo y calculo en silencio el precio, demasiado alto seguro, que tiene hoy cualquier forma de enfado. Entre la hostilidad pública y la amenaza represiva, ¿cómo enfadarnos hoy seriamente para que las cosas mejoren? ¿Y cómo hacerlo de tal manera que el resultado no sea, solamente, la propia destrucción?

Esta pregunta conecta con una larga tradición que vincula la crítica a la protesta y la protesta a los enfadados. Sólo hace falta pensar en los *enragés,* los enfurecidos de la Revolución Francesa que a partir de 1792, en plena crisis de subsistencias, justificaban los motines y los asaltos populares, proponían almacenes públicos y castigar severamente a los acaparadores y a los especuladores. Desde entonces, los enrabiados han tomado muchas formas, colectivas y solitarias, insurreccionales y contraculturales, que han llegado hasta nuestros días. Desde mi experiencia directa, estas formas de protesta enfurecida llegaron hasta nuestro entorno en forma de acción directa (reapropiaciones de mercancías, sabotajes a bancos y a comercios,

destrucción de mobiliario urbano, pintadas en edificios del poder, etc.) y en forma, también, de un pensamiento crítico radical que no necesitaba mostrarse constructivo para expresar su impugnación radical de la realidad. Era la expresión de un gran NO.

La campaña de Dinero Gratis fue una experiencia muy clara de esta doble dimensión de la protesta: un grito de asco contra la miseria cotidiana, decíamos, que vinculaba una crítica radical a la violencia del dinero con una acción directa contra la mercancía y sus servidumbres. Estudiamos propuestas alternativas a la violencia monetaria, como la renta básica, el intercambio u otras formas de economía. Pero lo que estaba en un primer plano era romper el sentido común y violentar las excusas íntimas, pero también políticas, que nos atan a la servidumbre. «La realidad es obscena porque no para de tragar dinero. Introducimos monedas en su vagina para comprar un poco de tranquilidad de cara al futuro. Nos cuesta admitir que no hay futuro. La realidad caga dinero y nosotros corremos a recoger sus migajas. ¿Cuándo nos atreveremos a escupirle a la cara su propia abyección?» La famosa fotografía de Tracey Emin a la que hace referencia este fragmento del manifiesto de Dinero Gratis llegó a Barcelona a la exposición *PUNK: sus rastros en el arte contemporáneo* comisariada por David G. Torres y programada durante el año 2016 en el MACBA. Hay un momento, en el desarrollo de las sociedades de consumo, en que el *punk* llega a los museos de arte contemporáneo y los clásicos se venden en colecciones de quiosco, los imperdibles y las mallas son el producto estrella de las marcas de ropa más comerciales y las frases incendiarias se estampan en camisetas caras. La estetización de la protesta y la ritualización de la rabia son dos de las maneras en que la fuerza de ruptura del enfado es neutralizada. ¿Hasta dónde se puede retomar hoy el hilo liberador del enfado, sin que se convierta en retórica, ya sea retórica activista o retórica contracultural?

Como ya defendían muy bien los *enragés* en sus discursos, la fuerza de la rabia tiene que ver, ante todo, con la fuerza del hambre. El hambre desmiente la libertad si no actúa para ponerle remedio, así como la

necesidad desvela como hipócrita la virtud y sus códigos estéticos y morales si no se le da respuesta.

> La libertad no es más que un fantasma hueco cuando una clase de hombres puede condenar a otra impunemente al hambre. La igualdad no es más que una palabra vana cuando el rico, mediante el monopolio, ejerce un derecho de vida o muerte sobre sus semejantes. La República no es más que un invento sin sentido cuando la contrarrevolución se fragua diariamente mediante el alza de los precios de los productos que las tres cuartas partes de la población no pueden adquirir sino a costa de un gran esfuerzo.[1]

Sólo quien no ha pasado nunca hambre, con todas las miserias que implica, puede pensar que hay seres hambrientos pero libres. Son ideas de alma bella, idealismos de salón con chimenea. Un filósofo como Denis Diderot ya lo denunciaba desde las mismas calles donde poco después estallaría la rabia, cuando ponía en boca del personaje principal de *El sobrino de Rameau* frases como éstas: «Rameau tiene que ser lo que es: un alegre bribón en medio de opulentos bribones; y no un virtuoso fanfarrón o incluso un hombre virtuoso, royendo su mendrugo de pan, solo, o junto con otros infelices. Y para acabar de una vez, os diré que no me gusta vuestra felicidad, ni la de otros visionarios como vos. (…) Cada instante que pasa nos enriquece. Un día menos que vivir, es lo mismo que un escudo más. Lo importante de poder ir todos los días tranquilamente, libremente, agradablemente, al retrete. ¡O *stercus pretiosum*! Ése es el grandioso resumen de la vida en cualquiera de sus estamentos». Y dos siglos más tarde, desde las calles y los teatros de la misma ciudad, Antonin Artaud proclamaba en *El teatro y su doble: «*Antes de seguir hablando de cultura señalo que el mundo tiene hambre y no se preocupa por la cultura; y que sólo artificialmente pueden orientarse hacia la cultura pensamientos vueltos nada más que hacia el hambre. Defender una cultura que jamás salvó a un hombre de la preocupación de vivir mejor y no tener hambre no me parece tan urgente como extraer de la llamada cultura ideas de una fuerza viviente idéntica a la del hambre». El lenguaje de la rabia es el lenguaje del cuerpo: gritar, sacar la lengua, hacer un corte de mangas o enseñar el culo. Los gestos groseros y las partes menos nobles del cuerpo no sólo escandalizan,

sino que hacen de espejo de las hipocresías que sostienen al poder. Nos exponen en lo que menos soportamos de nosotros mismos: vivir atados a la necesidad y a las relaciones de dominio que se construyen sobre ella. Son gestos que conectan con la iconoclastia y con la blasfemia, formas de expresión que liberan de las convenciones sociales y de las imposiciones religiosas y morales.

El lenguaje del cuerpo se relaciona tradicionalmente con el lenguaje del fuego y la fuerza del hambre se engarza con la potencia de la destrucción. Así ocurre en las fiestas populares y religiosas, donde el fuego es un elemento esencial de destrucción y de renovación. Pero también encuentra su protagonismo en la expresión colectiva de la protesta, desde la quema de conventos hasta los contenedores incendiados, llegando incluso en algunos casos conocidos internacionalmente al extremo de las acciones a lo bonzo. En Barcelona se ha abusado mucho de la poética romantizada de la Rosa de Foc aludiendo a los acontecimientos de la Semana Trágica en 1909, que a menudo incluso ha servido para tapar con épica sus luchas olvidadas. Sin embargo, la nostalgia de la revuelta siempre mantiene la luz de las llamas y un rastro de humo. La última vez que el fuego tuvo una presencia importante en Barcelona fue durante la huelga general de 2012. Se encendieron contenedores por todo el centro de la ciudad, incluso en el Passeig de Gràcia, y se incendió un Starbucks en la Plaça d'Urquinaona. Era una huelga contra la reforma laboral de Mariano Rajoy, que Artur Mas, entonces presidente de la Generalitat, apoyaba. La protesta fue tan contundente como impotente en toda España y Barcelona se encendió. Recuerdo que un amigo mío, nada revolucionario y más bien escéptico respecto a las luchas sociales más radicales, me comentó que pasando por delante de las hogueras que había en el Passeig de Gràcia aquella noche se había sentido orgulloso de nuestra ciudad. Me impresionó. Era un sentimiento sin proyecto. Una emoción sin resultados. El ciclo de recortes en presupuestos y en derechos avanzaba sin piedad. La represión también. Esa huelga se saldó en Barcelona con ochenta y nueve imputaciones y treinta y cuatro procesos judiciales, algunos de ellos aún en curso. Pocos

meses después, el 14 de noviembre del mismo año, otra huelga acabaría con la carga policial con balas de goma que reventó un ojo a Ester Quintana.

Un año antes, el 15M había expresado su indignación con educación. Las plazas eran un ejemplo de exquisitez en el uso de la palabra, en la organización del espacio, en las dinámicas organizativas y de trabajo, en la logística, en la limpieza, incluso en la estética amable y colorida. La comisión de «Respeto» era una de las más importantes de la plaza. La radicalidad del «no nos representan» no fue acompañada de acciones violentas. De la misma forma, las movilizaciones masivas del independentismo catalán que especialmente desde 2012 han marcado el pulso de la calle en Catalunya han tenido el mismo tono pacífico, educado y propositivo. ¿Se está dando un giro en la cultura de protesta? Para decirlo irónicamente, ¿estamos pasando de la hegemonía *punk* a la hegemonía *kumbayá*? Las plazas del 15M parecían un gran *esplai* al aire libre. El movimiento independentista es abiertamente continuador de la cultura transmitida en los *esplais*. Al mismo tiempo, el lenguaje de los cuidados, que es una gran aportación de las retaguardias feministas, da hoy un nuevo tono y otro sentido del trato y de la acción a la vida de los colectivos y de las organizaciones. Hay compañeros que vienen de la época «dura» que se burlan y caricaturizan estas formas suaves, colaborativas y cuidadosas. Parece que se haya perdido la rabia y la capacidad de enfado. Por tanto, que no haya capacidad de confrontación y de ruptura. Paradójicamente, la indignación social se traduce en más participación política (nuevos partidos, más votantes, etc.) y el anticapitalismo se vuelve responsable, dialogante, legalista e incluso los anarquistas rechazan la violencia. ¿Qué ha pasado?

La caricatura siempre es fácil y muy sana, pero si lo miramos más de cerca, quizá veremos que lo que está pasando es que enfadarse seriamente en estos momentos sólo hace daño a quien se enfada. Cualquier intento de ruptura, ya sea social o política, queda atrapado en una doble desproporción: la de la fuerza de la represión y la de la violencia de la precarización. Tanto una como otra tienen efectos sobre la vida difícilmente soportables, porque los conflictos se resuelven sin coste por parte del poder. Los cambios legislativos de los últimos años, entre reformas laborales,

normativas cívicas y leyes como la de seguridad ciudadana, conocida como Ley Mordaza, se han encargado de crear un marco de inmunidad para el poder. Es como un ring en el que el boxeador recibe sus propios golpes y cuantos más da, más daño se hace. Son golpes que se reciben en forma de multa, de juicio, de cárcel, de exclusión, de pobreza, de soledad... La autodestrucción derivada de la lucha o la protesta tiene su propia historia, desde la figura del mártir hasta las formas estéticas de la bohemia más pobre o de la contracultura vinculada a la droga, a la vida extrema, incluso al suicidio. Sin embargo, actualmente ni el fracaso es bello ni el sufrimiento redime. En una sociedad del éxito, de juventudes emprendedoras y de sonrisas incansables que cuelgan de los muros de las redes sociales, la derrota y el sufrimiento se tragan en dosis crecientes de malestar invisibilizado y privatizado. Luchar y no ganar cansa. Siempre ha cansado. Pero ahora el cansancio no es épico, es clínico. Las almas y los cuerpos se rompen, enferman de miedo y de tristeza. Los vencidos de hoy no tienen estética que los redima. El fracaso es cutre y duerme en pisos compartidos. La derrota es íntima y la solución toma forma de pastilla.

Sin embargo, el combate no está dormido ni vencido. Los relatos oficiales tienen mucho interés en hacernos creer en la historia lineal que habría conducido directamente del 15M a la creación de nuevos partidos políticos como Podemos y las confluencias municipalistas. La legitimidad de la movilización social con más aceptación popular de las últimas décadas habría ido a parar, según esta historia, a unas propuestas políticas que acatan las reglas del juego: las reglas institucionales, electorales y constitucionales. Lo que no incluye este relato es la ola de movilizaciones que se desataron después de 2011: Mareas en defensa de la educación y de la sanidad, con okupaciones, acampadas y prácticas de autoorganización. Marchas por la Dignidad, como la del 22 de marzo de 2014, que bajo la consigna «Pan, techo y trabajo» concentró en Madrid luchas de todos los territorios de la Península y que acabó con graves enfrentamientos con la policía, con más de un centenar de heridos y veintinueve detenidos. Los disturbios fueron denunciados por la presencia de infiltrados y de provocadores. Decía el manifiesto de la convocatoria: «En 2014 nos

encontramos ante una situación extremadamente difícil, una situación límite, de emergencia social, que nos convoca a dar una respuesta colectiva y masiva de la clase trabajadora, la ciudadanía y los pueblos». Esta respuesta colectiva y masiva se estaba dando a través de movilizaciones crecientes y también en forma de autoorganización de base que estaba cristalizando en asambleas de barrio y procesos políticos como la organización asamblearia del Procés Constituent y los círculos de Podemos, en un primer momento.

Entre 2011 y 2015 el estado de revuelta era permanente. La confrontación también llegó: huelgas generales, «escraches» a los responsables de los recortes y de la especulación inmobiliaria y concentraciones ante los parlamentos: «Aturem el Parlament», el 15 de junio de 2011 en Barcelona y «Rodea el Congreso» el 25 de septiembre de 2012 en Madrid. Heridos, innumerables detenciones y procesos judiciales durísimos e inacabables. Parecía que la confrontación iba a la baja, hasta que el 1 de octubre de 2017, con la jornada de desobediencia masiva en Catalunya para defender la celebración del referéndum de autodeterminación prohibido por el estado, vimos pueblo a pueblo, escuela a escuela a millones de personas de todas las edades y condiciones enfrentándose a la policía y asumiendo sin miedo la ilegalidad de la acción colectiva no violenta. Aunque estemos hablando de un ciclo de luchas no violento, con la confrontación ha llegado el endurecimiento de la represión y de la legislación. El 1 de julio de 2015 entró en vigor la *Ley orgánica de seguridad ciudadana*, conocida como Ley Mordaza. Y después del 1 de octubre de 2017 se han aplicado a los activistas y políticos independentistas imputaciones y medidas cautelares insólitas e impropias de un Estado de derecho. Junto a todo ello, graves persecuciones a artistas y cantantes, amenazas a medios de comunicación, denuncias por delito de odio a docentes y periodistas... Con la censura avanza la autocensura. La lista es larga, la recaudación económica por parte del Estado enorme, y la devastación personal y política difícil de recuperar por parte de la gente afectada. ¿Cómo enfadarse seriamente, pues, sin que sea la única e irreparable vez?

La resistencia necesita herramientas para subsistir, perseverar, entrar y salir, como nos había enseñado la voz profunda de Joaquim Jordà. Cuando el poder enseña los dientes, cuando se arranca la máscara democrática y garantista, cuando aparece la arbitrariedad del soberano y su monopolio tanto de la fuerza como de la palabra, cuando es él, con sus jueces, banqueros, políticos y policías, quien saca la lengua y nos hace un corte de mangas, cuando es el capitalismo el que entona el canto del «no futuro» y nos condena a la destrucción planetaria, quizá es entonces cuando ser *enragés, punks* y bohemios consiste, antes que nada, en no dejarnos destruir. En mayo de 2013, en plena criminalización política y mediática de los escraches contra la especulación y contra los recortes, sacamos un *Pressentiment* en el que conseguimos concentrar, creo, este mensaje. Decía en grandes letras negras sobre blanco: «NUESTRA VIOLENCIA ES EXISTIR».

---

1. Jean Roux, *Comunicado a la Convención Nacional en nombre de la sección de Gravilliers, de Bonne Novelle y del Club de los Cordeliers,* 20 de junio de 1793.

Ellas y nosotras

Me gusta observar a las mujeres mayores que yo. Su manera de hablar, sus movimientos, la evolución de sus cuerpos... Descubro en todo ello la fuerza de una libertad que me encanta. Es una libertad trabajada, una libertad conquistada atravesando muchos compromisos, rompiendo muchos estereotipos, venciendo muchos miedos. Llega un momento en que las mujeres ya son *ellas,* ya pueden ser *ellas* sin tener que mirar por todos nosotros, sin tener que justificarse a través nuestro y sin tener que excusarse por nada. Hay mujeres mayores en las conferencias, en las aulas, en las asambleas, en los barrios... Hay mujeres mayores que dan conferencias, que lideran movimientos, que salen cada noche a luchar y a compartir. Hay grandes referentes y hay grandes acompañantes. Hay algo de atrevido en su fuerza, en su estética, en su presencia. Cuando la sociedad productiva, reproductiva y mediática las retira del mercado, ellas toman las calles y los saberes. Más libres que nunca, más ellas que nunca. Dice la estupidez del tópico que a cierta edad las mujeres desaparecen de la vista. Que ya no las mira nadie. Y ellas responden «¡por fin!» y en vez de reivindicarse todavía jóvenes se reapropian de sus vidas contra toda edad.

También me gusta observar a las muchachas muy jóvenes. Descaradas y feministas, transgresoras del género, ya no se reivindican mujeres sino que nos muestran, con su transformismo, los límites que aún arrastramos creyéndonos mujeres libres o, lo que es peor, liberadas. Son muchas y solidarias. Son precarias y han hecho de la fragilidad de sus vidas una alianza material y afectiva para encarar trabajos, proyectos y crianzas. La red es antes que el *yo* y que la pareja. El afecto crece vinculado a los

cuidados más que a los proyectos, a la amistad más que al idilio romántico. No tienen futuro pero sí tienen todo el tiempo del mundo. Saben que el mundo es violento y que la farsa de la casita y el jardín ya no las protegerá de las violencias, porque éstas empiezan en casa. Y han decidido abrir las casas y sus secretos. Con su irreverencia nos escupen estos secretos a la cara y dicen sí #yotambién.

Las observo, a las más mayores y a las más jóvenes, con atención y admiración porque las que estamos en medio no sé muy bien quiénes somos ni qué somos. Si miro a mi alrededor, a las amigas y cómplices de mi edad, básicamente lo que hacemos es trabajar mucho y hacer malabarismos veinticuatro horas al día para que no se nos desequilibre el frágil ecosistema de nuestras vidas: hijos, parejas, trabajos, proyectos, fiestas, amistades, militancias siempre insuficientes... Sobrepasadas, sobreexigidas y, en algunos casos, sobreexpuestas. Parecemos libres, porque ya no nos pesan determinados códigos morales, pero no lo somos. Siempre a punto, si nos piden cien damos mil. Me pregunto si es solamente una cuestión de edad, ya que nos encontramos a medio camino de la vida, en el momento en que coinciden crianzas y vidas profesionales, en el caso de tenerlas. Si fuera así, bastaría con tener paciencia y esperar unos años. Pero creo que hay más. Somos las niñas de los años setenta. Somos las niñas que las escuelas, los dibujos animados y el ocio de ese tiempo incluyeron en condiciones de cierta igualdad, a cambio de que no fuésemos demasiado niñas. Fue un tiempo en que ser «niña» estaba mal visto. Ser niña era cursi, ser femenina de joven era ser tonta y ser demasiado mujer de adulta era ser frívola. De niñas vestíamos como niños, de jóvenes escondíamos los pechos bajo grandes jerséis de punto inglés y de más mayores seguíamos la estética andrógina de nuestras profesoras y de las mujeres intelectualmente más reconocidas, entre la austeridad monástica y el diseño aséptico. De pequeña yo hacía karate y jugaba al fútbol, no compartía «secretitos» con las niñas y mis mejores amigos eran chicos. A las niñas de mi tiempo nos ha costado mucho ser mujeres sin sentirnos acusadas de banalidad. Para la mayoría de mis amigas, maquillarnos o ponernos unos tacones aún es vivido como una transgresión que nos da vergüenza, como si tuviéramos quince años. La

liberación se demostraba con masculinidad. O con ausencia de rasgos sexualizados, que es lo mismo. No teníamos un imaginario no masculino de la libertad. Por tanto, las niñas de los setenta tuvimos que dejar de ser niñas para incorporarnos a los *nosotros* de nuestros compañeros, de los amigos y de las relaciones aparentemente igualitarias. Las niñas, o las mujeres, seguían siendo pues, también para nosotras, *ellas*.

Durante muchos años, los espacios académicos y activistas han mantenido este esquema. Unos *nosotros* asexuados y unos espacios específicos para las mujeres, señaladas como tales y separadas en función de esta diferencia. La diferencia puede ser servil, la de las niñas cursis, o reivindicativa, la de los grupos de mujeres académicas o activistas. Pero siempre existe en tercera persona, desde un *ellas* que se puede tolerar más o menos, incorporar más o menos en forma de representación o de cuota, pero que no forma parte del *nosotros*. A lo largo de los años vi cómo se organizaban a mi alrededor todo tipo de grupos: en la universidad, compañeras dedicadas a los estudios de género, y en el mundo activista, colegas organizadas en torno al feminismo. Compartiendo el sentido de su trabajo y de sus luchas, no me he incorporado nunca como parte de estos grupos. Quizá todavía esquivo el mundo de las niñas. Pero más allá de este impulso inconsciente, me mueve una sospecha más argumentada: pienso que esta diferenciación de espacios es la manera como se ha completado la incorporación de las mujeres a la esfera pública y al mercado de trabajo. La primera fue la que implicaba dejar atrás toda feminidad, ser como hombres para poder trabajar con los hombres. La segunda es la de clausurar lo femenino y todas las problemáticas que se le asocian en espacios de autoconsumo. Feminismo para mujeres. Problemas de mujeres para ser tratados entre mujeres, mientras los hombres se reservan, aún, los asuntos que nos conciernen a «todos nosotros». El universal sigue siendo masculino.

Hay una serie de tres películas que he visto muchas veces, sobre todo la primera, que es la que me gusta más: *Rosa Luxemburgo* (1986), *Visión: la vida de Hildegard von Bingen* (2009) y *Hannah Arendt* (2012), de la directora de cine alemana Margarethe von Trotta. Son tres retratos de

mujeres magníficas, inteligentes y valientes. Las tres están encarnadas por la misma actriz, Barbara Sukowa, a lo largo de veinticinco años. Pero lo que llama la atención es que son tres mujeres en mundos de hombres: el partido revolucionario, la Iglesia católica y la academia, especialmente la filosófica, siempre y todavía hoy tan masculina. Se mueven en ellos con naturalidad y con antagonismo. No se mimetizan con los hombres, ni se dejan codificar como mujeres. Interfieren todas las convenciones con sus convicciones. El poder de la cámara es que, con ella, Von Trotta se permite observarlas, como hago yo ahora con las mujeres más mayores y más jóvenes que yo. De esta forma, no quedan reducidas a su obra, al producto de su pensamiento o de su acción histórica. A través de la recreación cinematográfica podemos verlas pensar, fumar, encontrarse mal, dudar, llorar, amar... ¿Cómo se hace una película sobre una mujer que piensa? ¿Y cómo podemos observarla mientras lo hace? Son preguntas que se hace Margarethe von Trotta en una entrevista. Se está refiriendo al caso de Hannah Arendt, pero para mí ya lo había resuelto de manera maravillosa décadas antes, en la primera película.

La vida agitada y agitadora de Rosa Luxemburgo es reconstruida a partir de sus pensamientos desde la cárcel, donde está encerrada por «antipatriota» por sus propios compañeros de partido, durante la Primera Guerra Mundial. Los muros de su reclusión, el patio desierto y el pequeño jardín cultivado sobre la nieve y entre murallas nos sitúan en los estrechos márgenes de su vida, siempre amenazados y desafiantes. Reclusa, es libre. Abandonada por sus propios compañeros, sabe quiénes son sus aliados: los hombres y mujeres trabajadores, única patria que reconoce, sus amigas de la organización, y los animales y las plantas del campo, que son sus últimos e irreductibles camaradas. «Sus lágrimas eran las mías», dice acerca de un buey de carga, castigado por su amo al anhelo silencioso y a la impotencia. Observadora de todas las formas vivas, sabe que la virtud más revolucionaria es la paciencia. Y que la paciencia es la antítesis de la resignación. Coja desde pequeña, sabe que la vida no puede ser cuestionada en todas sus formas. Que la enfermedad llega sin pedir permiso, así como lo hacen los pájaros que se acercan a nuestra ventana a cantar, para alegrarnos

la mañana. También sabe que la guerra es deseada incluso por aquellos que tendrán que entregarle a sus hijos. Hay un momento de la película en que aparece toda la irreductibilidad de la mujer que es. Participa como representante polaca en un encuentro internacional contra la guerra, poco antes de que se inicie la Primera Guerra Mundial. Los distintos líderes hacen discursos inflamados contra una guerra que todos saben que es inevitable. Se aplauden los unos a los otros. Cuando le toca a ella, ella que es una mujer de una oratoria insuperable, se cubre el rostro con las manos y rechaza su turno. Se niega a subir al escenario a hablar. Ante la consternación de sus compañeros de organización, al volver, sólo añade con la voz rota: «¿Se suponía que tenía que fingir creer en el futuro?» Su gesto no es de una sinceridad ética, sino de una franqueza radicalmente política. Decirnos solamente aquello que podemos creer y que podemos hacer creer es la prueba de la veracidad, en contra incluso del tacticismo y del oportunismo del momento. Rosa Luxemburgo no es una vendedora de futuros basados en el autoengaño, como tantos revolucionarios de entonces y tantos activistas de nuestro presente. Sabe sostenerse en el no futuro de la guerra, de la cárcel y finalmente de la muerte decretada por sus propios compañeros, con la serenidad de quien puede contemplar, a pesar de todo, el esplendor de cada día vivido. La honestidad, la serenidad y la autocrítica no dan poder. Pero son las verdaderas virtudes revolucionarias.

Esta misma veracidad la he encontrado en algunas de las mujeres más interesantes de nuestros tiempos. Pienso, por ejemplo, en Silvia Federici, la pensadora y activista italiana que vive en Estados Unidos desde los años sesenta y que actualmente, a sus setenta años largos, es un verdadero fenómeno de masas allí donde va. Discreta, pequeña, coqueta en su austeridad feminista de entonces, no dice nunca una sola palabra que no se crea. Incluso en plena ola de moda del feminismo, no le he escuchado una sola frase para contentar o para dar falsas expectativas. La honestidad, la serenidad y la autocrítica son también parte de su radicalidad. Muchas de nosotras y de nosotros supimos de ella a partir de 2004, cuando publicó el libro *Calibán y la bruja* (Tinta Limón, 2014), donde desarrollaba una historia del trabajo femenino en el marco del capitalismo. Contradice la

idea de Marx de que la acumulación primitiva sería una fase previa al inicio del capitalismo y demuestra cómo el capitalismo mismo ejerce una acumulación continua, a partir de la reapropiación del trabajo de las mujeres, a través de su captura doméstica y reproductiva, así como de los distintos modos de controlar, aprovechar y reprimir sus saberes.

Una mañana de abril de 2016 fui a entrevistarla con Carles Capdevila, periodista y director del diario *Ara*. Llovía mucho y Carles ya estaba enfermo del cáncer que se lo llevaría un año después, pero en ese momento disfrutaba de una tregua y estaba muy activo. Nos dedicamos toda una mañana a hacer de reporteros a partir de dos propuestas que le había hecho para el periódico: la entrevista a Federici y una visita a la Escola Massana, la escuela de artes y oficios de Barcelona que estaba a punto de abandonar el edificio gótico del antiguo Hospital de la Santa Creu y Sant Pau, donde había estado desde su fundación. La entrevista salió en el periódico al cabo de unos días. El reportaje sobre la escuela ha quedado por hacer, guardado en alguna libreta para siempre. De las dos visitas, la primera era la más arriesgada. Para Capdevila, el feminismo anticapitalista de Federici era un reto que a la vez le atraía y le asustaba. Y para los activistas que habían invitado a Federici a la ciudad, ni Capdevila ni el diario *Ara* eran aliados; más bien despertaban sospechas. Sin embargo, ambos lados me dieron confianza y Silvia Federici, a su vez, se confió a la palabra de todos. Ese mismo año yo había coincidido con ella en dos congresos internacionales, en México y en Filadelfia. Había podido comprobar, compartiendo ratos y debates con ella, su proximidad rigurosa y tierna, atenta y exigente al mismo tiempo. Nos encontramos en un piso de la Plaça de la Virreina, donde ella se alojaba con unos amigos. No paró de diluviar ni un momento. La conversación se movió de la conspiración a la complicidad: de la conspiración de los capitalistas, que planifican y deciden las maneras de explotar mejor a personas y recursos, a la complicidad de las vidas que se autoorganizan en torno a los cuidados y en la defensa de los bienes comunes. Federici confesó, sin ningún pudor, la derrota de sus planteamientos de los años setenta, dedicados a conseguir la remuneración del trabajo doméstico, y la necesidad de desarrollar otras aproximaciones al

feminismo. Y Capdevila mostró abiertamente su desconcierto cuando tuvo que aceptar que hay muchos trabajos de cuidados (enfermeras, cuidadores, monitores de ocio, camareros, etc.) que en realidad despersonalizan a quienes los realizan y que además vacían de afecto nuestras vidas íntimas. Afecto forzado y mal pagado en el trabajo, casas y barrios vacíos de amor y de compromiso. Los puntos de partida de ambos se movían y se encontraban en la pregunta sincera por una transformación radical de la sociedad que tome a su cargo el cuidado de la vida. En esta conversación ya no era posible una aproximación exterior a las reivindicaciones del feminismo, ni una escucha, aunque fuera atenta, a la palabra de *ellas*, sino que el feminismo se mostró como la condición fundamental para un anticapitalismo nuestro, es decir, de un *nosotros* que dejaba de ser neutro, abstracto, asexuado y en el fondo masculino, porque se formulaba desde los cuerpos de las mujeres que no han dejado de producir y de reproducir ese sistema de explotación y de maltrato. El *nosotras* femenino había pasado a ser, ya, el espacio común de las luchas compartidas por todos los *nosotros*. Un universal recíproco.

Explico esta historia como podría explicar muchas otras de estos últimos tiempos. Pero en ésta se encuentran, de manera especialmente delicada y generosa, una mujer que aprecio y el amigo perdido al que aún añoro. Por eso la he escogido. Este escrito, que ya tiene el volumen de un libro, es también una colección de rastros de la estima, una memoria de la ciudad entendida como un testimonio abierto, colectivo e inacabado de las presencias y de las ausencias que dan sentido al esfuerzo de vivir juntos. Y de hacerlo, si lo logramos, un poco mejor. Decía Federici al final de la entrevista que la única cosa que le dolía de envejecer era pensar que se moriría sin haber visto una sociedad justa. No sabemos cuándo nos moriremos, como no podía saberlo Carles esa mañana, pero sí sabemos que estamos vivos mientras luchamos. Algo importante se ha movido en los últimos tiempos: los recintos cerrados por *ellas* y para *ellas* se han agrietado y los *nosotros* de la emancipación ya no se pueden decir sin incorporar el femenino. *Nosotras* es hoy el pronombre de la emancipación. Es una revolución lingüística como síntoma de una revolución más profunda que

las mujeres más jóvenes junto a las más mayores están impulsando. Y nosotras, con ellas.

Banderas *Made in China*

–El negocio lo harán los chinos.
–¿Con qué?
–Con las banderas.

Llego a Madrid el 28 de octubre de 2017 por la mañana, el día siguiente de la proclamación de la República catalana en las escaleras del Parlament. El Paseo del Prado es un río de banderas españolas que van hacia la manifestación convocada en Colón. En los balcones hay tantas o más banderas como esteladas en los pueblos y ciudades de Catalunya. En Catalunya hace tiempo que nos hemos acostumbrado. Las banderas en los balcones y en las manifestaciones forman parte de un nuevo paisaje, que al mismo tiempo nos conecta con historias y con recuerdos no tan lejanos. Sin embargo, mis amigos y amigas de Madrid están sorprendidos, inquietos, asustados. «Todo está lleno de banderas». Se refieren a la española, claro, constitucional y preconstitucional. No la habían visto nunca utilizada como bandera reivindicativa. Como mucho, como bandera oficial o como bandera de la selección de fútbol. Pero politizada, desde el anonimato de la calle, todavía no había aparecido.

En casa, cuando yo era pequeña, colgábamos una bandera catalana cada año en el balcón el 11 de septiembre. Después, mi madre la cortó en dos trozos para que mi hermana y yo la pudiéramos llevar de capa en las manifestaciones. Era de algodón, comprada en la mercería, y desteñía. Fue recibiendo el paso del tiempo. Después llegaron las pegatinas independentistas, cuando con la pandilla del cole salíamos, por la tarde, a dar vueltas por las calles del Eixample. Eran los años ochenta, teníamos

doce o trece años. En ese momento, en nuestro entorno, o eras *indepe* o eras *facha,* o eras *pijo* o eras *kumba*. No conocíamos ninguna otra identidad. A veces subíamos al piso de Estat Català que había en la esquina de la calle Bruc con Diputació a buscar material con el que forrábamos las carpetas. Nunca nadie, ni en la escuela ni en casa, me preguntó de dónde lo sacábamos, como tampoco nos explicaron de dónde venía ni cuál era la historia de Estat Català. Nada, ni siquiera hablábamos del tema. Como madre y como profesora, ahora, esta actitud me sorprende. La coyuntura de la recién estrenada Transición era muy fuerte, pero las consignas y los símbolos los recibíamos descontextualizados y sin conocer nada acerca de las organizaciones con las que empezábamos a tratar, aunque fuera de esta manera tan infantil. Simplemente, continuábamos y radicalizábamos lo que nuestras familias habían defendido y mantenido durante la guerra y a lo largo del franquismo. La bandera, fuera la catalana o la estelada, más que hablar de futuro apuntaba a un pasado que aún dolía, lo señalaba e interrumpía el afán de «normalidad» modernizadora y despolitizada que la nueva democracia española, incluida la Generalitat pujolista, quería aparentar. Todavía hay intelectuales que escriben, en pleno siglo XXI, que el catalán no fue prohibido sino tutelado. Pero la realidad era que nuestros padres no nos podían ayudar a hacer los deberes porque no sabían escribir la lengua que hablábamos y en la que nosotros, de nuevo, estudiábamos como sí habían hecho nuestros abuelos. Incluso mi compañero, que ha sido padre mayor, aún se encuentra hoy en la misma situación respecto a nuestros hijos. La mutilación se vivía y se vive, pues, de puertas hacia dentro mientras los últimos años del franquismo permitía y tutelaba premios literarios y ediciones en catalán. La lengua, la cultura o la educación no son unos asuntos de mera representación pública: son la trama viva del vínculo social, personal e íntimo. La violencia recibida durante décadas había hecho de la cotidianidad un espacio de radicalidad.

Poco a poco «la normalidad» aparente fue avanzando en forma de pactos y de concesiones. Estudiar en catalán dejó de ser una victoria, aunque fuera una victoria muy coja, la vida institucional fue adquiriendo los vicios de todas las demás, el poder local fue asentando su poder, y las

banderas, ya oficiales, perdieron su aura de resistencia. Yo no he vuelto a llevar nunca una bandera. Ni siquiera en los últimos diez años, en que su reaparición combativa ha tomado un nuevo rumbo, cuyas últimas consecuencias aún no hemos visto. El movimiento independentista continuó organizado, desde el ámbito estudiantil hasta los *casals* y organizaciones políticas más amplias. Impulsó movilizaciones importantes y duramente reprimidas, como la de 1992 en el marco de los Juegos Olímpicos de Barcelona. Muchos independentistas de base y anticapitalistas participaron activamente de las luchas sociales, barriales y globales de las décadas siguientes. Pero estas luchas, desde finales de los noventa hasta el 15M, no llevaban banderas nacionales y sólo ocasionalmente alguna estelada.

El 26 de febrero de 1997, un grupo de activistas colgó la bandera okupa, negra con un círculo atravesado por una flecha, en los mástiles del Ayuntamiento de Barcelona. Era una bandera que no era una bandera, sino que servía para señalar los espacios liberados. Simbólicamente, el Ayuntamiento de Barcelona fue un espacio liberado por unos minutos. De la misma manera, durante el 15M se utilizaban las banderas griega, islandesa y egipcia para expresar la alianza con las revueltas populares que estaban teniendo lugar en estos países contra sus respectivos gobiernos y contra la troika. El uso paródico y reivindicativo de los símbolos fue lo que predominaba en ese momento. Y más que las banderas, los que triunfaron fueron lo que podríamos llamar *logos,* a pesar de que estuviéramos en tiempos del éxito editorial del libro de Naomi Klein *No logo* (Paidós, 2002). Sólo hay que pensar, por ejemplo, en el logo del movimiento contra la guerra, con la bomba dibujada bajo un símbolo de prohibido, o en las tijeras también prohibidas del logo contra los recortes. Son imágenes que han acompañado las luchas de estos años y que funcionan más cerca de la Ⓐ anarquista y de la flecha okupa que del imaginario de la bandera. En nuestro caso en concreto, vivimos también el éxito de un logo como el de Dinero Gratis. Junto con estos símbolos, se extendió también el uso de los colores de las luchas. Al verde, el violeta y el rojo de los movimientos sociales más clásicos, se unieron los de las Mareas que se convocaron después del 15M y que también desplegaron movilizaciones de colores:

blanco para la sanidad, verde para la educación, granate para los jóvenes emigrados que buscan trabajo fuera, etc. Más recientemente, la batalla política ha llegado también al color de los lacitos, que hasta ahora habían sido expresión aceptada de solidaridad (rojo con el sida, rosa con el cáncer de mama, etc.); el encarcelamiento de los *consellers* catalanes y de los activistas Jordi Sánchez y Jordi Cuixart en otoño de 2017 ha llegado a convertir los lazos amarillos en un acto de transgresión y de desobediencia, penalizado con multas y represión.

En torno a 2012, aunque ya había empezado mucho antes, volvieron las banderas. Muchas banderas en calles, balcones, manifestaciones, entradas de los pueblos, cuellos de las montañas... Desde entonces, la discusión está abierta: ¿qué expresan las banderas? ¿Y qué tapan? ¿De qué tipo de colectividades nos hablan hoy? ¿De qué sentido del *nosotros*? Yo, como muchos compañeros, siento que ya no puedo llevar banderas, que son un símbolo caído, un código *hackeado,* un imaginario ajeno. Me mantengo fiel a los versos de la canción del grupo musical La Troba Kung-Fu: *«Jo per pàtria vull amics / i per bandera roba estesa / que dirà que avui aquí visc»* («Yo por patria quiero amigos / y por bandera ropa tendida / que dirá que hoy aquí vivo») («Santalegria»). Sin embargo, hay algo en que no me satisface en el discurso de ciertas posiciones tanto liberales como de izquierdas que niegan todas las banderas por igual y las desprecian, simplemente, como una manifestación de gente alienada y manipulada. La fuerza que han tomado las banderas nacionales en diversos contextos, por supuesto en Catalunya y en España, pero también en Francia sin ir más lejos, nos obliga a preguntarnos por su funcionamiento y su eficacia. Nos habíamos creído que en el mundo global las banderas eran un elemento decorativo para cumbres internacionales y para acontecimientos deportivos. Pero en ningún caso, ya, un elemento vivo que politizara y aglutinara. En estos momentos de malestares globales, de precarización transnacional, de consumo planetario y de peligro ambiental para el conjunto de la especie humana, vuelven las banderas en Europa. En otros lugares, como Estados Unidos o los países postcoloniales, no habían desaparecido nunca. ¿Por qué?

Entre muchas explicaciones posibles de este retorno de las banderas, hay tres hipótesis que se han ido repitiendo en los últimos años: la reacción, la manipulación y la involución. La reacción es la explicación más primaria, que vendría a situar en la reaparición de las banderas una dinámica reactiva: el caso del independentismo catalán, por ejemplo, se explicaría como reacción a una crisis, a la incompetencia del sistema político y a un futuro robado que se atribuye a Madrid y a sus poderes centralistas. Del mismo modo, las banderas españolas serían una reacción a este embate soberanista. O en el caso francés, la disputada tricolor, que ha inundado Francia a derecha y a izquierda y que todas la fuerzas, desde el Frente Nacional hasta la Francia Insumisa de Jean-Luc Melenchon pretenden monopolizar, sería también una reacción contra las estrellas de la bandera europea que incluso han propuesto retirar de la Asamblea Nacional. Desde esta lectura, la guerra de banderas sería una dinámica reactiva en tiempos marcados por la falta de proyectos políticos propositivos y creativos de nuevos espacios de convivencia.

La segunda hipótesis, la de la manipulación, es la que pone el foco en los intereses de las clases dirigentes, de sus partidos políticos y de sus estrategias para reconducir la acción de las masas y de su voto. Desde esta mirada, las banderas serían el recurso fácil, emocional y unificador que estarían usando algunos partidos con diversos fines: reconducir el malestar que, después del 15M y de la crisis, los había puesto en el lado de los culpables y bajo un cuestionamiento radical. Las banderas servirían así para tapar o relativizar las informaciones sobre corrupción y sus consecuencias y, finalmente, para tener una promesa y un enemigo a partir del cual poder consolidad el poder y crear una ilusión de unidad y de horizonte común. Los defensores de esta hipótesis son los que hablan de cómo el sistema político y sus respectivas burguesías se envuelven en la bandera para disimular delitos e injusticias y para movilizar a unas clases populares neutralizadas políticamente a partir de la unidad nacional.

Finalmente, la tercera hipótesis es la que analiza la aparición popular y reivindicativa de las banderas como una involución respecto a los marcos políticos de las democracias liberales y culturalmente diversas. Estas

lecturas oponen la ciudadanía democrática, basada en el Estado de derecho de base individual, al nacionalismo, el populismo, el patriotismo y, en último término, a la xenofobia. Como sostienen algunos de los autores de un libro internacional en el que participé, *El gran retroceso* (Seix Barral, 2017), los países occidentales estarían sufriendo una vuelta a situaciones políticas que recuerdan más a los años treinta del siglo XX que al giro global de principios del XXI. Las banderas en las calles recordarían, así, un pasado peligroso, el del fascismo y el de las guerras entre naciones, contra el cual la Unión Europea había pretendido construir un dique institucional e histórico. «El nacionalismo es guerra», dijo el político francés de origen catalán Manuel Valls en plena campaña de las elecciones catalanas del 21 de diciembre de 2017. ¿Estamos en las postrimerías del experimento europeo? ¿Son el Brexit, la extrema derecha y la extrema izquierda francesas, o el movimiento independentista catalán, diferentes caras del fracaso del proyecto político europeo, en tanto que expresiones diversas de un nacionalismo excluyente?

Las tres hipótesis tienen parte de verdad. En la política actual europea hay muchas dosis de reacción visceral, alimentada por el miedo y por la crisis, estrategias de manipulación por parte del poder de las simbologías nacionales y elementos de involución respecto a otras geografías políticas imaginadas en otros tiempos, basadas en la solidaridad transnacional y en las resistencias populares globales. Sin embargo, el problema que comparten las tres hipótesis es que niegan el problema nacional en sí mismo o, por lo menos, la dimensión nacional que se cruza con muchas luchas y resistencias colectivas que no se reducen al nacionalismo. Esta negación proviene de diversas tradiciones: desde el liberalismo y el neoliberalismo, hasta las izquierdas internacionalistas, cosmopolitas y globales. Desde todas estas posiciones, la cuestión nacional sólo puede ser el efecto de un autoengaño, de un ilusionismo cultural o de un sustrato emocional que no recoge la verdad de las relaciones sociales y políticas. Para unos, la sociedad sólo puede ser un conjunto de individuos y sus relaciones a través del intercambio en los mercados, más o menos regulados estatalmente. Para los otros, la sociedad es el conjunto de las clases sociales, de sus

desigualdades y su antagonismo. Por abstracción de la ciudadanía o por reducción a la clase, desde estas posiciones no hay nada más. Así, la pregunta es si no caemos también en una abstracción y en una reducción de las banderas. ¿Son todas iguales? ¿Dicen lo mismo en cualquier lugar y en cualquier momento?

«Que las banderas no nos distraigan de nuestras luchas», dijo Owen Jones en la campaña electoral de los «comunes» del 21 de diciembre de 2017, en el marco de las elecciones impuestas por el Gobierno español a través de la aplicación del artículo 155 de la Constitución sobre el Parlament catalán. Era la misma campaña en la que intervino Manuel Valls. Partiendo de dos posiciones políticas e ideológicas enfrentadas, y a pesar de la explícita defensa del referéndum por parte de Owen Jones, los dos invitados internacionales compartían la misma urgencia de apartar las banderas, uno desde el antinacionalismo socialista y el otro desde el antinacionalismo liberal. Son posiciones que no sólo coinciden en criticar y alertar ante los peligros del nacionalismo, cosa que comparten con otras, sino que coinciden en no poner en cuestión el actual mapa de Estados y su condición política fundamental. Sus posiciones, a derecha y a izquierda del espectro político, son las del nacionalismo ignorante de sí mismo o nacionalismo banal, como lo ha bautizado el teórico Michael Billig. Banal no porque sea inocuo, sino porque se confunde con una naturalidad respecto a la cual no hace falta tomar una posición o declarar ningún tipo de intencionalidad política. Uno es francés porque ha nacido francés. Británico porque ha nacido británico. Español porque ha nacido español. Es natural, o por lo menos así lo es desde la arrogancia supuestamente no nacionalista de los nacionalistas banales. Cuestionan las banderas de los demás, pero no sus propias fronteras. Condenan las reivindicaciones de los demás, pero no sus propios privilegios. Desprecian la identidad de los demás por miedo a perder la suya.

El 28 de febrero de 2014 participé en unas jornadas en el Museo de Arte Reina Sofía de Madrid, que se titulaban «El nuevo rapto de Europa», a las cuales se había invitado a activistas y pensadores de todo el continente para compartir las geografías prácticas y teóricas que se habían tejido en la

continuidad entre el movimiento antiglobal, las respuestas de autoorganización a la crisis de 2008 y las luchas post-2011. El cineasta Pere Portabella incluyó este encuentro en su película *Informe general II*. Durante la charla, una frase me impactó como ninguna otra: «No entenderéis Europa si no os hacéis cargo de que su historia es la del nacionalismo». La recojo de memoria. Nos la decía un rostro indio, el de Ranabir Samaddar, director del Calcutta Research Group. Europa no sólo ha inventado las naciones y las ha impuesto en forma de Estado al resto del mundo, sino que la base que asienta su poder es la del nacionalismo. Aún hoy. También la Unión Europea. No hay Estado no nacionalista, en la medida en que para existir ha tenido que inventar un pueblo y las condiciones (territoriales, jurídicas, culturales...) incuestionables de su unidad y las medidas para defenderla. Cuando alguien denuncia el nacionalismo, tiene que estar dispuesto a asumir las consecuencias últimas de su crítica y aceptar que se puedan cuestionar, también, las condiciones de existencia que aseguran la unidad de su propio Estado.

El orden estatal vigente es un invento histórico, una realidad contingente que es fruto de pactos, de guerras, de intereses, de invasiones y que se sostiene sobre una triple ilusión: la unidad territorial, la unidad identitaria y la unidad de destino. Del mismo modo, las banderas son inventos históricos que simbolizan esta construcción y la representan. Miradas a distancia, son inventos pueriles que recuerdan más a los juegos de rol o a las batallas entre pandillas en los patios de colegio que a la verdadera política. Si nos acercamos y hacemos de ellas una lectura histórica y también contingente, las banderas no expresan la identidad eterna de las naciones, sino las relaciones de poder sobre las que se han construido y consolidado los Estados nación actuales. Estas relaciones de poder son relaciones de clase, pero también lingüísticas, culturales, institucionales, de género... En las banderas se escriben las relaciones de dominación y por tanto, también, las historias de dominación no resueltas. Vistas desde esta historicidad contenciosa, no todas las banderas son iguales ni dicen lo mismo, porque señalan posiciones distintas dentro de los conflictos abiertos. Quien sostenga que todas las banderas son iguales, está

borrando las relaciones de poder y de dominación que hay entre los grupos humanos. No hay banderas buenas o malas en sí porque las banderas en sí mismas no son nada. Como mucho, señalan posiciones en conflicto que nos recuerdan que ningún Estado es neutro nacionalmente hablando y, en determinados contextos de conflicto entre colectividades, lo que expresan es la denuncia de la violencia que encubren las identidades nacionales vencedoras.

Mientras estos conflictos y esta violencia existan, los chinos continuarán haciendo negocio con nuestras guerras de banderas. Yo aspiro a una Barcelona donde no esté prohibido tender ropa en los balcones y donde no sea obligatorio colgar banderas en los edificios oficiales. Una ciudad donde los colores no tengan patria y donde las identidades no delimiten naciones. Hacer esta ciudad no pasa por pedir un Estado propio, sino por desenmascarar todo Estado como impropio, en la medida en que se basa en la expropiación de lo que nos es común.

Siempre nuestras

Este libro acaba como empezó: en la calle, con amigos y entre desconocidos. Un *nosotros* sin nombre hecho de todos nuestros nombres, resistiendo a la policía, desafiando al orden público y haciendo de la confianza anónima la principal fuerza de la acción colectiva. Octubre de 1996 fue un antes y un después en la historia de la Barcelona postolímpica. Octubre de 2017 ha sido un antes y un después en la historia de la Catalunya y de la España postransición. Y tanto un momento como el otro han sido una experiencia irreversible de politización de las personas que, por una razón u otra, las han vivido. La diferencia de escala y de alcance de estos dos acontecimientos no les resta resonancias ni, para muchos de nosotros, continuidad. En los dos casos, podemos hablar de la potencia histórica de los puntos de inflexión, que no es la del «ahora o nunca» del tacticismo político, que calcula posibilidades, sino la del «antes y después» de los acontecimientos que alteran el mapa de lo posible. Octubre del 96 agrietó la ciudad con la llamada a «abrir espacios de vida». La celebración y represión del referéndum de autodeterminación del 1 de octubre de 2017 ha agrietado el «régimen del 78» español y catalán con la consigna «las calles serán siempre nuestras».

Pasé la noche del 1 de octubre con fiebre, con la misma febrícula que me había asaltado la noche del 22 de septiembre, cuando pronuncié el pregón de las Fiestas de la Mercè y que desde entonces no me había abandonado. Poner el cuerpo es poner también nuestras fragilidades, nuestras fiebres y nuestros límites en juego. Seguíamos las noticias más cercanas por redes entre vecinos y amigos. Las escuelas que hay cerca de

casa estaban tranquilas. No sabríamos hasta más tarde que el colegio de mis hijos, lejos del barrio, sería brutalmente atacado por la policía. Mientras, me acerqué a la radio, caminando bajo la lluvia a pesar de la fiebre. Era un día en que las calles necesitaban ser caminadas paso a paso y los rostros de la gente autoorganizada no podían ser contemplados desde las ventanillas de un coche. Hay velocidades que son demasiado rápidas y distancias que son demasiado asépticas para captar la intensidad de lo que estaba ocurriendo. En la radio, con el periodista Ricard Ustrell, empezamos a ver las palizas en los colegios electorales abiertos por la gente desde hacía dos días y empezaron también a llegar las historias de ingenio, de resistencia y de solidaridad. Era casi imposible hablar de lo que pasaba, y aún menos reflexionar sobre lo que pasaba. No recuerdo un estudio de radio tan silencioso como el de esa mañana. Las miradas entre los que estábamos allí sentados eran más intensas que las palabras. No sé muy bien qué dije. Sólo recuerdo dos expresiones: *hemos visto, hemos hecho.* Hemos visto la brutalidad de una acción policial que sólo se explica como una operación de castigo, como una pedagogía de la crueldad que escribía el mensaje de la razón de Estado sobre los cuerpos golpeados. Y hemos hecho algo que supera los márgenes de lo que es políticamente pensable: celebrar un referéndum contra la prohibición y persecución por parte del Estado.

A pesar de que el 1 de octubre generó un sinfín de imágenes que dieron la vuelta al mundo, los *nosotros* de ese acontecimiento son mucho más opacos de lo que podríamos imaginar. De cara al exterior, se trataba del movimiento independentista y de sus dirigentes políticos y sociales, en su proceso de enloquecimiento intolerable y fuera de la ley. De cara al interior, sabíamos que se trataba de un magma heterogéneo de gente que, desde ideologías diferentes, independentistas o no, con la voluntad de votar o sin intención de hacerlo, habían defendido los colegios y habían asumido la autoorganización del referéndum prohibido. «¡Hemos votado!», vitoreaban a media tarde hasta los anarquistas, saltando con sus banderas rojinegras. Si incluso ellos se animaban a compartir esta celebración, es que el 1 de octubre de 2017 había algo claro en el sentir de gente muy diversa: la prohibición del Estado había sido derrotada. Hacía semanas que el Estado

perseguía urnas, enviaba a la Guardia Civil a registrar imprentas y unos días antes había intervenido la economía y la seguridad que dependían de la Generalitat. Ni siquiera así habían detenido la celebración del referéndum. La alegría era compartida, evidentemente, por el independentismo, sus organizaciones y todos aquellos que impulsaban el referéndum desde hacía años. Pero también por todos aquellos que no toleran el autoritarismo, aunque éste se vista de defensa del orden constitucional. Obviamente, no toda la sociedad catalana participó del referéndum ni se alegró de la defensa popular de su celebración. Pero la sociedad sólo se expresa y se moviliza como un todo unitario en las dictaduras. El hecho es que la diversidad de opciones que acoge la sociedad catalana no pudo expresarse en las urnas perseguidas. El voto, que tantas veces había sido la imagen de una democracia insuficiente, que limita nuestra participación como ciudadanos a escoger cada cuatro años entre partidos políticos intercambiables y a delegar en ellos nuestra decisión colectiva, en este caso se convirtió en un gesto soberano. Habíamos dicho tantas veces «nuestros sueños no caben en vuestras urnas», y ahora en ese momento eran nuestras urnas las que no cabían en su democracia.

El sentimiento contradictorio de dolor por la actuación policial y de alegría por la acción colectiva no dejó de crecer, por lo menos hasta el 3 de octubre, con la huelga general o paro del país. Si en algún momento llegó a ser verdad que las calles podían ser siempre nuestras, fue ese día. Todo parado. Todo vivo. No hicieron falta demasiadas negociaciones ni demasiadas excusas. Las calles, a todas horas, fueron un mar de gente caminando en todas direcciones. Nadie desfilaba, no había cabecera ni consignas únicas. Tampoco demasiadas banderas. El centro de Barcelona, como el de tantos pueblos y ciudades de Catalunya, fue una gran y disputada conversación a cielo abierto. No hacía falta estar de acuerdo, para sentir la necesidad de salir y hablar. Hasta que corrió la señal: a las 21.00 horas todo el mundo a casa, habla el rey. Subimos a casa de unos amigos, con unas cervezas y unas bolsas de patatas, a ver el discurso. Habíamos hecho una porra con las palabras que creíamos que diría. Nos sabíamos los discursos de la Casa Real de memoria y contábamos con que, a pesar de

todo, la voz del jefe del Estado seguiría igual, haciendo ver que todo es normal para continuar haciéndonos creer que vivimos en un país normal. No acertamos casi ni una. Y cuando vimos el rictus real, entendimos que algo había cambiado para siempre.

Las preguntas no resueltas de esas jornadas de octubre de 2017 no las podemos concluir ahora, ni seguramente durante mucho tiempo. Pero hay dos interrogantes sobre los que aún me gustaría avanzar algo antes de cerrar estas páginas inacabadas, y aun a sabiendas de estar en medio del interregno que han abierto. En primer lugar, ¿qué llevó a tanta gente a poner literalmente el cuerpo el 1 de octubre, transgrediendo prohibiciones serias y poniéndose conscientemente en peligro? Y en segundo lugar, si el 1 y el 3 de octubre tuvieron tanta potencia, ¿cuáles han sido sus límites? Si la respuesta colectiva a la defensa del referéndum superó incluso a sus organizadores, ¿por qué la situación que ha resultado de ella ha sido tan fácil de neutralizar, por lo menos por ahora?

A lo largo de las últimas décadas, habíamos llegado a tener claro que sólo ponía el cuerpo quien no tenía otro remedio (migrantes, refugiados, desahuciados, etc.) o quien tenía ideas o convicciones muy fuertes (activistas, militantes, guerrilleros, etc.). En unas sociedades que se habían consolidado en torno a consensos políticos relativamente pluralistas y sobre la base de unas economías de mercado que privatizan la vida y las decisiones, la ciudadanía se confunde, cada vez más, con el ejercicio de los derechos del cliente, del consumidor y del espectador. Muchas veces se ha criticado, precisamente, la figura del votante por el hecho de estar construida sobre estas tres. En una sociedad del espectáculo y del consumo, el ejercicio de la democracia también se convierte en un acto de consumo dentro de un gran espectáculo. De la misma forma, también teníamos asumido que las consecuencias de poner el cuerpo sólo las recibieran determinados colectivos. Golpes de la policía, detenciones, denuncias, juicios y cárcel son la oscuridad cotidiana con la que se relacionan de forma exclusiva determinados grupos de la sociedad, caracterizados o bien por su antagonismo o bien por sus condiciones de exclusión. ¿Qué hace que, en estas circunstancias, una parte amplia de la sociedad se exponga, de punta a

punta del país, para defender unas urnas que ni siquiera tendrán efectos institucionales fácilmente verificables? Nos lo ha preguntado gente de fuera: ¿tan desesperados estabais? ¿Es que en Catalunya no se vive relativamente bien? ¿Qué puede haber llevado al ejercicio de la ilegalidad a tanta gente normal? Unos lo han llamado *abducción, adoctrinamiento, manipulación.* Otros, *dignidad, democracia, libertad.* Pero las palabras abstractas no explican nada por sí mismas, más bien capturan la experiencia y se convierten en peligrosas armas arrojadizas.

En el caso de las jornadas de octubre, pienso que lo que tuvo lugar fue una verdadera crisis de soberanía y que esto es lo que convocó a tantos miles de personas para hacerse cargo de la situación. Más que la opción clara por un Estado español o un Estado catalán, más allá de un proyecto de soberanía o de otro, la verdadera interpelación política que llenó calles y colegios fue: «¿Quiénes sois vosotros para prohibir un referéndum?» Se puede querer o no querer el referéndum, ir o no a votar, estar por la independencia o contra, pero ¿quién tiene el poder, en última instancia de prohibirlo y de reprimirlo? Este poder, durante unos días, no fue reconocido y con ello lo que se evidenció es la ausencia de un fundamento último de la soberanía estatal. Más que una identidad, la soberanía es la posibilidad de tomar acuerdos juntos. Cuando esta posibilidad es negada, el poder queda reducido a una acción de fuerza, pero pierde su legitimidad. Cuando quien manda deja de ser reconocido en su potestad de hacerlo, deja de mandar. Como en *El tratado de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie, durante unos días el poder no fue reconocido como tal. El puñetazo del rey sobre la mesa era el gesto de un poder vacío de poder.

Más que un acto de desobediencia, el 1 de octubre fue un acto de autodeterminación colectiva. La desobediencia aún reconoce a la autoridad que manda, aunque sea para transgredir sus normas. La autodeterminación, en cambio, se da otro punto de partida: el de la autonomía de la propia decisión. Si no se entiende esta distinción, hay demasiadas cosas de los días de octubre que no se entienden y hay que recurrir a explicaciones forzadas, como la de las masas abducidas por el nacionalismo y la propaganda mediática. En el proceso catalán hay nacionalismo y hay propaganda

mediática. Como las hay en cualquier nación europea basada en la construcción nacional de su pueblo y por lo tanto también en España. El problema no es que esto esté, sino hasta qué punto organiza y dirige el sentido de la vida colectiva. En el caso del 1 de octubre, el acto de autodeterminación colectiva fue de tal magnitud, que incluso desbordó los planes de los líderes y de los partidos nacionalistas que pretendían dirigirlo, controlarlo, y capturar su fuerza y su sentido. La organización por entidades, barrios, escuelas y Comités en Defensa del Referéndum (CDR) que después se convirtieron en Comités en Defensa de la República, instituyó, durante unos días, otro sentido de la colectividad y de la soberanía. Más que un choque entre dos nacionalismos o entre dos «soberanos» (Mariano Rajoy y Carles Puigdemont), lo que vivimos esos días fue el conflicto entre dos sentidos de la soberanía: la que pasa por la mediación del Estado y sólo puede ser reconocida a través de ella y la que se sustrae, precisamente, de esta mediación para autodeterminarse e instituir otra instancia para la decisión colectiva. Esta instancia es la que ha recibido el nombre de *República*. Pero ¿qué significa bajo este marco y en estas circunstancias políticas la llamada a *hacer República*?

Entiendo que hacer República no es simplemente cambiar el sistema de gobierno del Estado o hacer un Estado nuevo cambiando la bandera y sustituyendo al rey por un presidente. Hacer República es cambiar el sentido de la política. En concreto, entiendo que hacer República es construir espacios políticos no despóticos. Las Repúblicas pueden tener Estado o no tenerlo, ser grandes o pequeñas, ser locales o transnacionales, pero en cualquier caso, pasan por poder cuestionarnos juntos, libremente y sin miedo, el sentido de la convivencia política. Esto es lo que pedía el referéndum y esto es lo que defendió, poniendo el cuerpo, la gente que participó en su organización y que la defendió, a través de una acción colectiva de una potencia y de una poética política como pocas hemos vivido en décadas recientes. Hay una parte nuclear del movimiento independentista nacionalista ligado a los partidos, con vocación de Estado, que entiende la independencia como la construcción de un Estado homologable al resto de los Estados existentes. Pero lo que ocurrió entre el

1 y el 3 de octubre expresaba otra posibilidad, para la que hacer República es transformar el sentido mismo de la política, precisamente para dejar de ser un Estado como los demás.

Entendido así, que esto esté teniendo lugar en Catalunya no significa que sea un proceso únicamente catalán o ligado a la nación y a la identidad catalanas. El proceso catalán incomoda a ciertas tradiciones de la izquierda «desterritorializadas», ya sea desde el internacionalismo clásico, ya sea desde la continuidad con los movimientos globales. Por ejemplo, desde Espai en Blanc propusimos escuchar, pensar y debatir lo que estaba ocurriendo ya en 2012, con un trabajo colectivo que se tituló *Catalanes, un esfuerzo más* y a pesar de que el resultado de la publicación fue muy rico en aportaciones, en disonancias, en críticas y en propuestas, no sirvió como herramienta de encuentro ni como práctica de entendimiento, aunque fuera en el desacuerdo. Hubo un baño de silencio, entre próximos y lejanos, que nos hizo reflexionar mucho acerca de la dificultad para pensar la cuestión territorial y nacional fuera del nacionalismo. El nacionalismo identitario que domina parte del movimiento independentista y las relaciones de clase que lo cruzan tampoco hacen fácil tener una posición clara y confortable. Pero desde el anhelo republicano que lucha por construir espacios políticos no despóticos, el problema catalán no es sólo un problema catalán. Tiene que ver con la manera en que los actuales Estados europeos ahogan las aspiraciones de democracia radical y de vida digna de mucha gente que no se reconoce y no entiende determinadas formas de servidumbre y de obediencia a unas fronteras, internas y externas, a una moneda y a unas instituciones que son autoritarias, austericidas y corruptas.

¿Cuánta República soportan las instituciones políticas existentes y sus principales gestores, que son los partidos políticos? El momento agridulce de la declaración de la República del 27 de octubre desde las escaleras del Parlament fue la escenificación de los límites que el anhelo de República y la acción colectiva de autodeterminación del 1 de octubre iban a encontrar: por un lado, el límite como insuficiencia de las estructuras políticas existentes a la hora de realizar transformaciones radicales. Una revolución democrática no puede ser, solamente, un forcejeo legal más o menos

ingenioso, que se cuenta en escaños en un Parlament, partido en dos. Asumir la autodeterminación de la decisión colectiva implica crear la institucionalidad política y social que le corresponde, abierta a su complejidad y dispuesta a inventar para poder transformar. ¿De qué manera podían ese Parlament, esos partidos y esos parlamentarios, devenir República? La declaración era ya la verbalización de su impotencia. Mientras la hacían, la República ya no estaba ahí. La otra cara de esta insuficiencia es el límite como imposición y como expresión política del monopolio de la soberanía por parte del Estado: «No lo puedes hacer. No sólo porque no puedes, sino porque te lo prohíbo». En las mismas horas, en paralelo, y en otra cámara de supuestos representantes, el Estado decretó el artículo 155 de la Constitución. En las casas, lo vivimos a doble pantalla.

Derrotar la prohibición del referéndum por parte del Estado no es derrotar al Estado. El Estado, como monopolista de la decisión soberana, tiene también el monopolio de la fuerza. Ésta es su razón de ser, en esto consiste la razón de Estado. El uso de la fuerza policial y judicial puede ser una expresión de debilidad y de falta de legitimidad a ojos de mucha gente, pero en última instancia es la fuerza del Estado. Quizá, unas cuantas décadas de aparente normalidad política, de predominio de la tecnocracia y de tendencias globalizadoras nos lo había hecho olvidar, pero los Estados no sólo existen como unidades administrativas. En situaciones de crisis, sea del tipo que sea, tienen el poder de la decisión última, que es la de decretar medidas de excepcionalidad. Para hacer una broma en jerga filosófica, diría que de tanto desterritorializarnos (los movimientos sociales, las redes de comunicación, la cultura, la economía, etc.) nos habíamos olvidado de que la integridad territorial es el último elemento sagrado de la política. Los Estados quizá ya no son soberanos en muchos aspectos, y parte de las funciones de la estatalidad, como la seguridad o la regulación de la moneda y de los mercados, se han transferido a otras instancias, pero lo que siguen manteniendo y custodiando es la soberanía sobre su integridad territorial, para lo cual tienen el monopolio de la fuerza.

El Estado moderno es un invento que se basaba en la distinción clara entre un adentro y un afuera, entre la guerra y la paz, entre la normalidad y

la excepcionalidad. El soberano, ya sea un dirigente, una institución o el pueblo mismo, se definía precisamente por su capacidad de decidir sobre cada uno de estos ámbitos: la expulsión o admisión de personas, la declaración de guerras y la proclamación del estado de excepción. No es verdad, pues, como se afirma a menudo, que los Estados nación ya no existan o no sean soberanos. Lo que ha cambiado actualmente respecto a los dos siglos anteriores es que el dentro y el fuera de la vida estatal se han superpuesto: la frontera se ha hecho interior, la paz se confunde con la guerra y la excepcionalidad se ha hecho permanente.

Desde la excepcionalidad permanente, ejercer el poder consiste en decretar crisis de las que no podemos salir. No se trata de resolver las crisis, sino de gobernarlas. Naomi Klein lo llama la doctrina del *shock*. Pero es mucho más que esto, porque de lo que se trata es de monopolizar la decisión impidiendo la solución. Mientras estemos en crisis, el poder del Estado tiene la última palabra. Esta lógica no está teniendo lugar solamente en España, sino que se ha instalado en el mundo global, por lo menos desde 2001. Con el ataque terrorista a las Torres Gemelas de Nueva York, se desató una guerra permanente contra el terrorismo. Con el estallido de la burbuja financiera en 2008 empezó una crisis que ya no es una interrupción del capitalismo, sino que coincide con su funcionamiento. Del mismo modo, las instituciones políticas utilizan la suspensión de la legalidad como recurso para gobernar la normalidad e imponer la ley saltándose cualquier procedimiento democrático. En esto consisten las leyes patrióticas y de seguridad que se están aprobando en los últimos años en muchos países. El filósofo Giorgio Agamben dice que el estado de excepción consiste en violentar la ley para imponer la ley. Esto es lo que vivimos: autoritarismo democrático que convierte la excepcionalidad en normalidad. Restaurar el orden implica poder dar órdenes y reconducir la autodeterminación a la obediencia. Las herramientas que tiene el Estado para gobernar la crisis son dos: el voto y la cárcel, es decir, abrir un periodo electoral excepcional y gestionar los tiempos de la prisión preventiva como una sombra que se proyecta sobre cualquier sospecha.

Toda derrota tiene un vencedor temporal. Derrotar la prohibición de celebrar el referéndum a través de la acción colectiva se ha traducido en una posterior derrota de las instituciones políticas catalanas. Pero toda batalla perdida tiene otra lectura, que es la de las potencialidades que ha dejado abiertas: lo que ha dejado por hacer, lo que ha dejado por pensar. Pienso que el 1 de octubre nos ha regalado una palabra a la que ahora nos corresponde llenar de sentido: *República*. Una palabra que despierta historias no resueltas del pasado tanto catalán como español, desde la vieja pregunta por el sentido de lo público. ¿Qué es lo público cuando los Estados sólo pueden permanecer imponiéndose y protegiéndose entre sí? Años atrás hablábamos, en algunos foros de discusión política, de la idea de esfera pública o estatal como horizonte de construcción de otras geografías políticas, tejidas a partir de prácticas concretas de vida en común a diversas escalas tanto territoriales como sociales e institucionales. El Estado es como un bumerán que siempre vuelve. «No le deseo un Estado a nadie», decíamos en un *Pressentiment* de septiembre de 2017. Pero en cada una de sus idas y venidas descubrimos que su existencia no agota el sentido de la vida colectiva. En este sentido, la anómala historia de Catalunya no es un lastre del pasado, sino una encrucijada siempre abierta, desde la que hoy podemos percibir los límites de la Europa de los Estados y cuestionar sus políticas. No haber tenido un Estado propio nos facilita comprender que todo Estado es impropio en la medida en que se construye sobre la expropiación de lo que nos es común (lenguas, culturas, territorios, instituciones populares, territorios, etc.). Desde aquí, la consigna «las calles serán siempre nuestras» no es la expresión de una conquista ni de una propiedad, sino de otro sentido de la política: frente a los Estados que definen a sus pueblos, en las calles se reinventan los *nosotros*. No responden a la geopolítica de los futuros gloriosos sino a la frágil geografía de los presentes insumisos de la autodeterminación colectiva.

Recuerdos de futuro

La historia ha despertado. Y con ella, todas nuestras historias. Nunca como en estos últimos tiempos nos habíamos contado tantas historias familiares, ni habíamos sabido de nuestros amigos o conocidos de dónde venían sus familias, cómo habían atravesado la guerra, qué relaciones de clase habían tenido... Los historiadores llenan en los medios las tertulias de debate político, y ocupan ahora el lugar de los economistas. Hay mucho por explicar. Por contarnos. Seguramente por esto hace aproximadamente tres años sentí la necesidad de empezar a escribir los borradores de este libro, donde los pensamientos se enraízan en sus historias y donde las ideas que me guían se reencuentran con las vivencias personales y con las experiencias colectivas que les dan sentido.

Los que crecimos a finales del siglo XX, nos habíamos criado en los limbos de una clase media que supuestamente lo alcanzaba todo, de una despolitización de la sociedad que lo mezclaba todo y en el presente histórico de la globalización, que borraba las disputas de la historia y las trazas de las historias. El 11 de septiembre de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York, uno de esos filósofos que enseguida encuentra la frase que dará la vuelta al mundo, dijo que la historia se había vuelto a poner en marcha. Y otro añadió que la huelga de los acontecimientos de las dos décadas anteriores se había terminado. Volvían a pasar cosas y el futuro volvía a mostrarse incierto. Pero no sólo eso: los contextos locales y la diversidad de las historias también volvían a ser significativos. Lo vivimos de forma muy clara diez años más tarde, con las movilizaciones de 2011. Se daban unas en continuidad con las otras, desde

Tahrir hasta Occupy pasando por el 15M, Gezi Park y tantas otras. Pero a diferencia del movimiento antiglobalización, que funcionaba y se expresaba de la misma manera en todas partes, cada una de ellas activaba un contexto histórico distinto e interpelaba, con gestos comunes, problemas singulares. Desde entonces, esta diversificación de mundos dentro del mundo global no ha dejado de crecer, con el peligro de caer de la singularidad histórica al particularismo identitario. Es un peligro en Catalunya, en España, en Europa y en todo el mundo en estos momentos. Pero el peligro del particularismo no se combate con abstracciones globales, sino con una buena recepción de la historia de cada uno, de las historias no resueltas de cada colectividad y al mismo tiempo con su elaboración desde la perspectiva de sus dimensiones comunes.

Hay gente que a lo vivido lo llama *fantasmas* y que prefiere que no vuelvan. Es una actitud especialmente dolorosa en este país, donde hemos aprendido a golpes que la única manera de continuar viviendo es no despertarlos. No hablar de ellos. Demasiados años de miedo y de silencios impuestos. «No juegues con éstos, que son gente de ideas», le decían de pequeño a un amigo en su pueblo. Cuántas veces hemos escuchado decir, en nuestras sobremesas, cuando alguien pregunta demasiado, «esto no hace falta...». Pero siempre llega un día en que vuelven. No los fantasmas, sino las historias no resueltas. Los silencios negados. Los problemas no hablados. Y si no estamos preparados, la aparición es violenta. No sólo nos violenta, porque rompe la aparente normalidad en la que vivíamos, sino que provoca reacciones violentas. Nuestro presente es un continuo de reacciones violentas, íntimas y públicas, personales y colectivas. Civilizatorias, incluso. La violencia pretende mantener al presente atado al inmediatismo, al presentismo. Destruyendo, destruye tanto lo que hay como su rastro, sus posibles y la oportunidad de elaborar su sentido. Que todo documento lo es de la barbarie, como reza el epitafio de la tumba de Walter Benjamin en Portbou, es hoy una obviedad. He encontrado a amigos asustados ante los fantasmas de nuestra historia reciente. Para no hablar de políticos que preferirían seguir gestionando un país dormido. Esto sí me asusta. Me espanta su espanto.

El despertar actual de la historia no es simplemente la activación de lo que se había detenido, como si le diéramos al botón *pause* de una reproducción musical. Han cambiado las coordenadas de la historicidad. El presente se despierta en forma de incertidumbre, el pasado en forma de deuda y el futuro en forma de amenaza. El aquí y el ahora son un abismo, el mañana una pantalla en negro y el ayer una memoria hipertrofiada donde los fantasmas y los reproches conviven con todo tipo de mercancías *vintages,* de nostalgias y de retroutopías. En algunos escritos recientes, he llamado a esta situación de nuestra época *condición póstuma.* Es esa configuración del tiempo en la que el futuro como proyecto ha quedado atrás y, por tanto, cada día que pasa es una cuenta atrás hacia ninguna parte. No sabemos qué hay al final, pero hay un final que no es de salvación. Vivimos en tiempo de prórroga. Como en toda prórroga aún puede haber vencidos y vencedores. En la condición póstuma, el presente ya es un pasado y la existencia una guerra contra el tiempo.

Reencuentro, preparando estas reflexiones finales, un libro del filósofo italiano Paolo Virno, *Recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico* (Paidós, 2003) A él le conocí hace muchos años en el centro social Leoncavallo, cerca de Milán. Debía ser a principios de los 2000, porque yo estaba terminando la tesis y recuerdo que, con mucha vergüenza, se la expliqué y cuando escuchó el título, que sería *En las prisiones de lo posible,* la única cosa que me dijo, con una sonrisa cómplice e inquietante, fue: «Espero que el trabajo esté a la altura del título». Me abrió un vacío en el estómago. Un tiempo después volvimos a coincidir y ya la había leído. Me comentó que tenía el tono de alguien mucho mayor, cosa que me alertó de no envejecer demasiado rápido. No tenía los treinta. Y quizá por eso no publiqué mi siguiente libro hasta diez años después. La última vez que le vi fue en Bilbao, en unas jornadas que mis amigos de Livorno habían organizado, en continuidad con aquellas en las que habíamos estado con John Berger y Joaquim Jordà entre otros. En Bilbao, como en Livorno, también nevaba y recuerdo que Virno tuvo que dejarme su gorra y su abrigo porque yo iba, como voy siempre, con ropa de invierno barcelonés. Todo esto son recuerdos de presente, como el título del libro que ahora

reencuentro. Volvimos juntos en avión. Fue entonces cuando me contó su paso por la cárcel, junto con otros autónomos italianos. Tres años de cárcel preventiva, precisamente. De 1979 a 1982. Acabó con una condena de doce años por actividades subversivas, que finalmente le fueron retirados. Me contó que la cárcel hace fuerte a unos y rompe a otros. Son fracturas internas irreversibles. Pero también me contó que la fuerza que nos hace vivir es común y que nos la podemos prestar. Él había sobrevivido gracias a sus compañeros. El individuo no es una realidad última, sino más bien un espejismo que si no tiene quien recoja sus pedazos cuando se rompe no es nada. De ahí un sentido de la colaboración y de la complicidad que va más allá del acuerdo ideológico y de la acción colectiva. Es compartir la fuerza de vivir y el profundo agradecimiento de la resistencia. Yo no he estado nunca en la cárcel, pero la cárcel sigue ahí, para mucha gente en forma de celda o de amenaza. En Catalunya, ha teñido el presente de amarillo y ha hecho más visible la sombra que nunca ha dejado de acompañar a todos aquellos que desde siempre no acatan la dictadura de lo posible.

En el libro *Recuerdo del presente,* Virno explica que cuando el futuro se cierra, todo se presenta bajo la forma del *déjà vu,* es decir, como un falso reconocimiento en el que parece que todo haya ya sucedido. No es que se haya acabado la historia, sino que lo que pasa no es recibido en su novedad ni en su potencialidad, sino como un retorno. Nos convertimos, entonces, en epígonos y en espectadores de nuestro propio poder ser. Ante este presente que toma forma de pasado, la memoria se hipertrofia y el saber se bloquea, porque ya lo reconocemos todo. La historicidad de la experiencia se bloquea. Las guerras son entonces guerras del pasado y las transformaciones del mundo presente se viven como reparaciones históricas y como repeticiones de las jugadas anteriores. La moda *vintage*, que nos vuelve en forma de mercancía una década tras otra, no es otra cosa que la parodia de esta hipertrofia de la memoria. No hay existencia plenamente histórica, dice Virno, si no se puede percibir la diferencia entre el presente potencial y el presente real.

La distancia entre el ahora potencial y el ahora real, entre el presente que es y el que podría ser, es precisamente la distancia entre las victorias y

las derrotas, entre los que están y los ausentes, entre los olvidos y las imposiciones, entre lo que está hecho y lo que está por hacer. La historicidad, pues, no es la acumulación de pasados ni la proyección de futuros, sino la potencia inacabada de los procesos históricos. Solamente esta potencia de inacabamiento, que la sensibilidad y el pensamiento pueden recoger y transmitir, nos devuelve el carácter contencioso de la historia. Lo dice así también el amigo e historiador Daniel Inclán, desde el presente violento del México actual. Recuperar el carácter contencioso de la historia no es alimentar la violencia, sino todo lo contrario. La guerra contra los cuerpos es una guerra contra la historia a la que solamente se puede resistir recuperando el sentido siempre disputado de la existencia colectiva.

Yo añadiría, con palabras muy sencillas: el mundo es como es, pero su realidad contiene la protesta, las luchas y el legado de todos aquellos que no han estado ni estamos de acuerdo con su obviedad. Está ahí también el legado de las civilizaciones perdidas, de las formas de vida vencidas, de las resistencias que están por nacer y de las verdades que están por encontrar. Ésta es la distancia de todas las disonancias que impiden que el mundo se cierre sobre sí mismo. Está hecha de nuestros recuerdos, que entonces ya no son recuerdos del pasado ni recuerdos del presente, sino que se nos brindan como recuerdos de futuro que podemos compartir. Historias plantadas. Semillas de compromiso y de rebeldía que quizá no llegarán a crecer, pero están. Están en el desierto que avanza y se hace mundo. Y también están aquí, en esta Ciudad Princesa que poco a poco se convierte en un carísimo parque temático urbano. Los recuerdos de presente sentencian lo que ya hemos visto volver una y otra vez. Los recuerdos de futuro abren márgenes para que lo que no ha sido pueda llegar a ser.

Mientras corrijo las últimas pruebas de este libro, con los motores de la imprenta ya encendidos, recibo un video a través del grupo de mensajes familiar. Es mi abuela materna, noventa y ocho años, que nos saluda a todos mientras consulta un Atlas. Tras una larga vida de exilio y de luchas tanto políticas como domésticas, persigue entretenida los rastros de lo que aún no sabemos del mundo y de todo lo que nos queda por hacer. Son tantas cosas, nos dice a través de la pantalla. Y con una sonrisa traviesa se despide con

estas palabras: «Ya lo haremos. Y si no tenemos tiempo, buscaremos la ocasión».

EPÍLOGO

Ciudad reencontrada

Pregón de las Fiestas de la Mercè 2017

Un *nosotros* sin nombre, hecho de todos nuestros nombres.

Amigos, amigas, invitados de Reikiavik,[1] barceloneses residentes, barcelonesas de paso, recién llegados, migrantes con papeles y sin papeles, jóvenes y no tan jóvenes de Barcelona que os habéis ido; trabajadores públicos que hacéis que funcione esta casa, tanto si sois políticos como funcionarios, becarios o precarios; gente querida, parientes, amigos y conocidos y, especialmente, todos aquellos que no me conocéis ni sabéis por qué estoy haciendo el pregón de la Mercè, feliz fiesta mayor.

I

Da impresión estar aquí, en el Saló de Cent, para tomar la palabra y dirigirme a mi ciudad. Si no lo recuerdo mal, la última y única vez que he estado aquí fue, hace muchos años, en una boda. No era yo quien se casaba, sino unos amigos, y estaba sentada en los bancos donde ahora os encontráis algunos de vosotros, admirando el decorado. Ahora no podré deleitarme mirándolo, si no quiero perder el hilo. Así pues, regreso al mismo lugar bajo el signo de la fiesta, para celebrar también esta vez el momento de juntar nuestras vidas, el deseo de estar juntos. En este caso, ya no el deseo íntimo de dos personas que se aman, sino el del conjunto de los habitantes de esta ciudad de encontrarse en torno a la música y al fuego, al baile y la palabra, a las tradiciones populares, las artes y todas aquellas celebraciones que están por inventar.

Tomar la palabra, en estos momentos, no es fácil. Primero, cuando acepté hacer el pregón, me temía una lluvia de insultos. No me dan miedo, pero me entristecen y empobrecen la vida colectiva. Ahora, lo que nos encontramos es que se prohíbe, se reprime y se criminaliza la expresión pública de la palabra. Estamos viviendo una situación de excepcionalidad institucional y política precisamente como consecuencia de esa prohibición de expresarnos libremente en un referéndum. Si he aceptado el reto poco cómodo de hacer este pregón es, precisamente, porque, incluso en un momento como éste, confío en la palabra libre. La palabra libre no es decir cualquier cosa, sino poder dirigirnos la palabra y compartirla contra toda forma de dominio y de coacción. Esta palabra libre es, para mí, el meollo de la filosofía, lo que le da sentido dentro y fuera de las aulas. Pero la palabra libre es también la condición fundamental de la vida colectiva en todas sus dimensiones: cultural, ética, política y, también, festiva. Estos días, mientras escribía y reescribía este pregón, he ido recibiendo muestras de apoyo, como si partiera a la guerra. Tomar la palabra puede ser una lucha, pero no es ir a la guerra. La palabra libre siempre es una fiesta, aunque sea necesario luchar para conseguirla. Y hoy, a pesar de todo, estamos de fiesta.

En los pueblos pequeños y en los barrios, las fiestas mayores marcan el calendario cíclico del reencuentro público. Si la Navidad es el momento del reencuentro privado, de «volver a casa», como decía el anuncio, las fiestas mayores en nuestra cultura son el momento de volver a la plaza y a las calles para poner al día nuestras vidas y saber qué se ha hecho de cada uno de nosotros. Yo lo viví en Selva de Mar, el pueblo de mi infancia y primera juventud. Cuando llega la fiesta mayor, a principios de agosto, regresan al pueblo aquellos que se habían ido, se siente con mayor fuerza la ausencia de los muertos, se celebran los primeros pasos de los más pequeños, cuando ya pueden bailar en la primera fila del escenario, se recuperan antiguos amores, se siente envidia de los jóvenes que salen a bailar y a divertirse, y se acompaña la tristeza de los viejos y enfermos cuando, por falta de fuerzas, se pierden su primer baile. También es el momento en el que se hacen evidentes los divorcios y cambios de pareja, las rencillas personales y los conflictos políticos, los disgustos, las soledades y los mundos rotos.

Siempre sabemos que hay alguien que, por alguna razón, no volverá. Pero incluso las ausencias cuentan. Este año, para nosotros, en Barcelona, es un año de ausencias especialmente dolorosas. En las grandes ciudades, las fiestas mayores se han convertido en grandes festivales, en acontecimientos de masas en los que cada vez es más difícil encontrarnos. Quedas con los amigos, y seguro que al cabo de un rato ya los has perdido entre la multitud. El consumo y el ocio cultural dominan la fiesta y disuelven el reencuentro. Sin embargo, siento que este año las Fiestas de la Mercè tendrán un carácter distinto, un sabor dulce y amargo que no sentíamos desde hace muchos años, quizá décadas, en los que esta ciudad había llegado a olvidar el terrorismo y la guerra. Este año recordábamos con dolor los treinta años de Hipercor, como si fuese un pasado lejano. Pero estos días, la violencia global ha irrumpido en Barcelona. Durante estas Fiestas de la Mercè, todos llevaremos muy dentro una ausencia igualmente dolorosa: la de las personas que nunca más volverán a Barcelona ni a sus fiestas, no porque no quieran, sino porque el 17 de agosto perdieron la vida en la Rambla, en la Diagonal y en el paseo de Cambrils. Y junto con ellos, también, la de unos jóvenes de Ripoll que tampoco estarán y sobre quienes siempre tendremos la duda de si realmente querían morir matando, como lo hicieron. Por todos ellos y por todos aquellos que han quedado heridos para siempre con sus muertes, y también por todos aquellos que mueren debido a la violencia cada día más allá de nuestras malditas fronteras, hagamos de esta Mercè un reencuentro con la ciudad, con sus calles y plazas, y sobre todo un reencuentro entre nosotros. Mirándonos a los ojos no sólo para emocionarnos un momento, sino para romper con la indiferencia que normalmente nos separa y con la hostilidad que cada vez más a menudo nos enfrenta.

II

Con cada vida segada, con cada pilón de hormigón, con cada control policial, la ciudad es menos ciudad. Porque, precisamente, ¿de qué está

hecha una ciudad? Del ir y venir libre de la gente. Cuando decimos *ciudad* pensamos en su trama urbana, en sus edificios y monumentos, en sus equipamientos, en su *skyline,* en su marca... Pero ninguna de esas cosas es nada sin la gente que va y viene, que llega y se va, que arraiga y que migra de forma anónima y siempre nueva. ¿Qué es una ciudad? Un lugar al que se puede llegar para reiniciar la vida entre desconocidos. Una ciudad no es, por lo tanto, una mercancía, ni un espacio de consumo, ni una empresa, ni una marca. De Barcelona se ha hecho precisamente eso: un producto, una mercancía y una marca. Algunos incluso se enorgullecen de ello, y se enriquecen a su costa. Pero hay que dejarlo claro de entrada: Barcelona no es su marca. La marca Barcelona ni nos hace mejores ni nos representa. Hace muchos años que lo denunciamos quienes, desde muchos colectivos de la ciudad, nos hemos organizado y hemos resistido a la marca Barcelona. La marca expropia y saca rendimiento de los espacios de vida, físicos y simbólicos, urbanos y afectivos. La marca convierte la ciudad en un espacio para la circulación (de bienes, de capitales y de personas) donde cada vez es más difícil y más caro poder llegar, arraigar y construir una vida.

Si estoy aquí hoy, compartiendo la palabra con todas las personas con quienes convivo, es porque mis antepasados, por distintos caminos, pudieron llegar a Barcelona buscando una vida vivible. Desde Sigüenza, desde Tremp, desde el Alt Empordà, desde Portugal, desde Badalona, los caminos de algunas personas que no se buscaban ni sabían nada unas de otras se cruzaron en Barcelona.

Si estoy aquí, con vosotros, es porque mis abuelos no sólo pudieron llegar aquí, sino que en un determinado momento quisieron regresar de nuevo desde sus respectivos exilios después de la guerra, para seguir defendiendo, con el miedo de los vencidos, sus ideas, sus formas de vida y su lengua. Mi abuela materna, de noventa y ocho años, está hoy aquí con nosotros. Olvida el presente tan deprisa como llega, pero nunca dejará de recordar el último tren que salió de París cuando entraban los alemanes y con el que ella regresó del exilio, embarazada de su primer hijo.

Si estoy aquí, y me emociona estar ahora hablando entre estas paredes, es también porque tanto mi madre como mi padre, los dos, hicieron de sus

profesiones un compromiso con Barcelona. Me enseñaron que existe una forma honesta de hacer ciudad. Si algo he aprendido de mis padres es la honestidad. La honestidad y el pensamiento independiente, que son inseparables. Mi madre, que murió hace ahora quince años, trabajaba aquí, en el Ayuntamiento, como enlace entre Barcelona y la América Latina rebelde que tanto amaba. Hizo del municipalismo una apuesta personal, y aprendí con ella, que no era de ningún partido político, que el municipalismo no es ganar elecciones y gestionar un ayuntamiento, sino tejer relaciones cara a cara, ciudad a ciudad, horizontalmente y desde el compromiso. Mi padre, que hoy también está aquí, me ha enseñado que existe una forma de hacer arquitectura que no engaña ni juega al artificio, que no impone su capricho emblemático y mercantilista, una arquitectura, sea popular o culta, antigua o nueva, que sabe escuchar lo mejor de aquello que la ciudad ha ido recibiendo del paso de los años y del paso de la gente. De ambos he aprendido, por lo tanto, que una ciudad no es el juguete ni el proyecto de sus políticos ni de sus empresarios, ni de sus gestores, ni de sus visionarios, sino el tejido delicado de muchas manos, de muchas vidas y de mucha gente que no necesita estar en primera fila ni entrar en la batalla por el poder. A esta ciudad es a la que me siento fiel y a la que regreso cada semana desde hace muchos años.

Porque si estoy aquí, por último, es porque cada semana vuelvo desde la ciudad donde trabajo y doy clases, que es Zaragoza. Desde hace catorce años, con alguna interrupción para criar a mis hijos, soy profesora en la Universidad de Zaragoza. Por lo tanto, vivo, pero no trabajo, en Barcelona. Vivo, pero no trabajo, en Catalunya. Soy una barcelonesa que se gana la vida en Aragón, siguiendo el camino inverso, río arriba, de tantos aragoneses. El tapón generacional, los recortes y los cambios en el sistema universitario me llevaron a buscar una opción laboral más digna lejos de aquí. Pero nunca me he querido trasladar, tener casa ni habitación propia lejos de aquí. Voy y vengo, primero en autobús, ahora en AVE, y pernocto en hoteles. Mi casa está aquí, y a menudo me pregunto por qué, sobre todo cuando se hace tarde de regreso y la noche me pesa.

¿Por qué vuelvo? ¿Por qué sigo volviendo? Nunca he estado enamorada de Barcelona, como hace algunos años intentaron vendernos a los barceloneses. Nunca me he creído aquella autocomplacencia de los ciudadanos enamorados de su ciudad y, por lo tanto, de ellos mismos, un sentimiento que en Barcelona se ha convertido en *marketing,* diseño e ideología. ¿Qué es lo que me vincula, entonces, de una forma tan potente a esta ciudad? Es de eso de lo que os quiero hablar. Quizá porque no lo tengo claro y preparar este pregón me ha ayudado a pensarlo. Y creo que compartirlo nos ayudará a pensar, quizá, qué hacemos aquí cada uno de nosotros, qué nos vincula y qué nos compromete con los demás.

III

Hay muchas Barcelonas, pero *la Barcelona a la que me gusta volver es,* en primer lugar, una ciudad a la que no le gusta el poder. Ni la exhibición de poder, ni el abuso de poder, ni la proximidad al poder. Una ciudad que sabe que la mejor soberanía es estar lejos de los que mandan: reyes, emperadores, potentados, financieros, dueños, patrones... Cuanto más lejos, mejor. «Que se vayan todos», como decían en Argentina durante la crisis de 2001. La Barcelona que me gusta es una princesa que no desea reino ni marido. Una mujer libre, como quisieron serlo las «mujeres libres», las mujeres anarquistas de los años treinta.

En Barcelona, en general, no nos gusta que nos manden, ni los de fuera ni los de aquí. Es una virtud muy catalana que, pase lo que pase, nunca deberíamos perder. Porque no nos gusta que nos manden, tenemos tendencia a reaccionar con contundencia a los abusos de poder, como hemos podido ver esta última semana. A nivel global, recordemos la importancia que han tenido en Barcelona el Movimiento contra la Guerra, el movimiento antiglobalización o las recientes protestas de Queremos Acoger contra el cierre de fronteras a los refugiados. A nivel local, la larga lucha contra la especulación inmobiliaria y la precariedad económica hace décadas que opone resistencia y abre espacios de vida en la ciudad.

Desde ese mismo espíritu antiautoritario, Barcelona también ha hecho de sus calles el lugar de encuentro de toda la Cataluña que, independentista o no, se insubordina y se organiza contra la prohibición de poder ejercer el derecho de los catalanes a la autodeterminación. Tengo alergia a cualquier nacionalismo, propio o ajeno. Trabajo en una ciudad española, y la gente de esta Península (y la de cualquier otro lugar) nunca será mi enemiga. Siempre he pensado que el mapa de los Estados, todos, con sus colores y sus líneas rectas, nos engaña. Sus amables colores son el resultado de una geografía de guerra. No existe Estado sin frontera y ejército. A mí me gustan más los mapas geográficos, donde vemos la forma real de los valles, las montañas y los ríos, que no se detienen en las fronteras. Como estoy explicando hoy, creo en un mundo común, hecho del ir y venir libre de la gente. Pero ante un Estado que convierte una pregunta legítima en una acción ilegal, ahora mismo sólo queda espacio para una respuesta colectiva contundente que transforme, de raíz y sin complejos, ese Estado. Desde aquí quiero hacer una mención especial a los detenidos e imputados y a los estudiantes, los estibadores y la gente que sigue concentrada en estos momentos en la calle. No se trata, tan sólo, de poder votar. Se trata de poder decírnoslo todo, para poder cuestionar radicalmente las bases y las condiciones de nuestra convivencia, no únicamente nacional, sino también política y social. La Barcelona que me gusta es la que no tiene miedo de los grandes cambios y que, por eso mismo, tampoco acepta planes ya escritos para llevarlos a cabo.

La Barcelona a la que me gusta volver es, en segundo lugar, una ciudad donde existe un sentido de la vida en común. En Barcelona de todo se hace negocio, somos tenderos y comerciantes, pero estoy convencida de que la privatización de la vida aún tiene aquí un límite. Encuentra resistencia. Actualmente lo estamos viendo en la resistencia de los barrios a los efectos del turismo masivo. No es turismofobia, como se ha dicho. Es resistencia al capitalismo salvaje y a sus efectos devastadores. Y debo decir, contra todos los intentos de culpabilización y de criminalización, que estoy orgullosa de

esas resistencias. Cuando empezó la crisis y empezaron a marcharse los jóvenes de toda España, recuerdo que circuló una carta de una chica de Madrid que decía: «Yo quiero vivir aquí». Hay que seguir diciéndolo: ante la expulsión aparentemente inevitable de tanta gente que ya no puede pagarse la vida en Barcelona, queremos vivir aquí, y el único modo de hacerlo es luchar juntos. «Juntas podemos», como decía la gran pancarta que colgaba del Banco Okupado de la Plaça de Catalunya.

Vivir juntos no quiere decir vivir a la defensiva ni sólo entre nosotros, como si fuésemos el poblado de Astérix. Toda Europa está ahora atrincherada y a la defensiva, y Barcelona no puede caer en esa trampa. Tampoco ahora, con el argumento de la seguridad contra el terrorismo. Como decía antes, una ciudad está hecha del ir y venir libre de la gente. De hecho, el *nosotros* barcelonés es una ficción construida a partir de todos los pueblos, acentos y paisajes que llevamos con nosotros los que vivimos aquí. Hay ciudades de un solo paisaje y de una sola lengua. Barcelona, en cambio, es de mar y de montaña, tiene cerca playas y pozas de río, es seca y húmeda, es urbana y de pueblo, cosmopolita y provinciana. Barcelona habla catalán y castellano en todos sus acentos posibles, y cada vez más lenguas que, poco a poco, debemos ir aprendiendo a recibir y escuchar. He visto a mis hijos aprender a hablar y a respirar en esta diversidad fonética, de tonos y de expresiones. Os aseguro que es lo más rico que tenemos.

Decía que hay muchas Barcelonas, pero *la Barcelona a la que me gusta volver es,* por último, una ciudad donde existe vida política fuera de los partidos políticos. En Barcelona, históricamente, ha habido una cultura y unas formas de organización colectivas que no pasan por el sistema de partidos ni dependen de él. Quienes me han invitado a hacer el pregón saben muy bien que no me gustan los partidos políticos. Creo en el sistema público, pero no en el sistema de partidos. Creo en la política, pero no en el tacticismo ni en el politiqueo. Nos queda mucho por hacer y por imaginar aún, si lo que queremos es transformar la política. Por si algún periodista al que le toca trabajar hoy aún lo duda y está buscando una exclusiva para

mañana, no estoy en ningún partido político, ni orgánicamente ni a su sombra. Y si quisiera estarlo, lo haría abiertamente. Conozco gente, y confío en ella, que está en las nuevas formaciones políticas y en la CUP, porque hace muchos años que compartimos luchas en los movimientos sociales. Llevando más allá la frase más importante del 15M, podríamos decir que «a mí, ni mis amigos me representan».

Mi *nosotros,* aquel que creo que en Barcelona tiene una potencia política especial, es un *nosotros* sin nombre hecho de todos nuestros nombres, autoorganizado, que actúa en muchos ámbitos de la vida social (barrios, escuelas, entidades sociales, ateneos, grupos de afinidad, asambleas, cooperativas, etc.) y que sólo de vez en cuando sale a la luz pública para hacer grandes movilizaciones. Parece que no esté, y siempre está. Es concreto, pero anónimo. No estoy haciendo romanticismo espontaneísta. Hablo de lo más real: del compromiso diario de mucha gente, sin la cual no existiría ni sociedad civil ni democracia, las dos grandes palabras fetiches que le gusta invocar al poder para no quedarse ni demasiado solo ni demasiado desnudo. Desde este punto de vista, Barcelona, en continuidad con el resto de Cataluña, es un caldo de cultivo de gente que actúa al margen del poder, o atravesándolo. Lo que estoy diciendo puede sonar ingenuo, pero os aseguro que no lo es en absoluto. Sin esta politización de la vida cotidiana, no existen ciudad ni país.

Mucha gente de mi generación descubrimos esta Barcelona, la del *nosotros* sin nombre hecha de todos nuestros nombres, hace ahora veintiún años, el 28 de octubre de 1996, durante el desalojo del Cine Princesa. Aquel día, para muchos de nosotros, la ciudad olímpica, sus relatos de éxito y los silencios, negocios y torturas sobre los que se había construido, se resquebrajaron y aparecieron otras presencias y otras formas de hacer ciudad. Muchos nunca habíamos puesto los pies en una casa okupada, otros sí. Pero el llamamiento de aquella tarde en la Via Laietana funcionó como un catalizador de mundos que se encontraron y se activaron, hasta hoy. Ésa es la Barcelona a la que me gusta volver, ése es el calendario que hoy quiero recordar.

IV

Esta ciudad a la que no le gusta el poder, que tiene un sentido de la vida en común y que sabe organizarse políticamente sin depender de los partidos, es la ciudad a la que me gusta volver, que me vincula y me compromete. Donde encuentro un *nosotros* que me amplía los horizontes y una vida que no es sólo una vida privada. Cuando vuelvo aquí, llego a una casa que no es sólo mi casa ni la de los míos.

Me gustaría poder decir que esta ciudad a la que vuelvo es una ciudad donde la cultura es el verdadero medio, el ecosistema vivo donde se desarrolla y se impulsa la vida colectiva, pero no puedo decirlo porque siento que no es así. En Barcelona, como en tantas otras ciudades del mundo, lo que llamamos cultura se ha convertido en un producto festivalizado, vinculado al consumo y al turismo. Pero la cultura es otra cosa, es la posibilidad de relacionar, con sentido, los saberes y la vida, lo que sabemos y lo que queremos. No necesitamos ser un Manhattan mediterráneo ni hacer coincidir, en un parque temático, todas las culturas del mundo, como pretendió el Fórum Universal de las Culturas en el año 2004. Si queremos ser una ciudad de cultura, es mucho más importante que la educación funcione y abra caminos no tan sólo para entrar en el mercado laboral, sino para aprender, juntos, a vivir. La cultura es precisamente eso: aprender juntas a vivir.

Me gustaría poder decir que esta ciudad a la que vuelvo es una ciudad donde la igualdad es la base de la libertad, y tampoco puedo decirlo, porque cada día está más claro que no es así. La desigualdad crece a una velocidad que da miedo, y la exclusión y la violencia arraigan y se normalizan en nuestros barrios. Han cambiado muchas cosas. La gente que sufre, hoy, tiene muchos rostros, historias muy diversas y muchos colores de piel. Los hay que llegan de la guerra, bélica, de género, política o ambiental. Los hay que descubren la pobreza o se reencuentran con ella después de una generación de vivir bien. Nuestra nueva pobreza convive con la miseria global. La pobreza y la miseria no tienen fronteras, por mucho que Europa y

sus políticas migratorias piensen que sí. Las ciudades no pueden resolverlo todo, pero grandes o pequeñas son el lugar donde todos los problemas se visibilizan y se encuentran. Esos problemas no son el obstáculo ni el daño colateral de nuestro éxito global. Son nuestra realidad compartida, y así los debemos asumir.

Me gustaría poder decir, también, que Barcelona es una ciudad que sabe qué quiere ser, que tiene una idea de sí misma, por disparatada que sea, y me parece que tampoco es así. Hemos pasado, en pocos años, de ser una ciudad postindustrial medio abandonada a ser un escaparate global del consumo turístico. Sabemos que no queremos acabar como Venecia, pero ¿qué queremos ser? En un momento dado teníamos que ser el epicentro de una región metropolitana, mediterránea y sudeuropea que atravesaba y desbordaba los Estados. Ahora se plantea el reto de ser la capital de una República catalana que aún no ha nacido y que, hasta el momento, no sabemos con qué forma y complicidades lo hará. Puestos a fabular, me la imagino como una República junto con las demás Repúblicas ibéricas, libres de Estado.

Los cambios que ha vivido Barcelona en poco tiempo son inmensos. Si miramos atrás, veremos pasar una película a cámara rápida, llena de aciertos y de desaciertos. Pero si miramos hacia delante, ¿qué vemos? Os lo pregunto a cada uno de vosotros. No os pregunto qué pasará con las principales noticias que dictan ahora mismo la actualidad, no lo podemos saber. Os pregunto cómo os imagináis que viviréis, que viviremos cada uno de nosotros y con los demás, en un futuro no muy lejano. ¿Os imagináis haciendo lo mismo que hacíais? ¿Podréis pagar el piso donde vivís? ¿Conduciréis el mismo coche o ya habremos abandonado, por fin, el coche particular? ¿Querréis del mismo modo? ¿Cómo educaréis a vuestros hijos, si es que los tenéis? ¿Seguiréis viviendo aquí? Yo espero seguir volviendo, pero debo decir que me cuesta imaginar la vida que podemos hacer juntos. El presente que estamos viviendo es tenso y difícil. En todas partes. El futuro del mundo es oscuro ahora mismo. Pero la vida se ilumina cada día si aprendemos a imaginar. Imaginar no es dejar volar la fantasía de cualquier forma, sino generar ideas y sensaciones que abran el mapa de lo que es

posible. ¿Cómo podemos reaprender, hoy, a imaginar juntos la ciudad y, por lo tanto, el mundo que queremos?

Como decía antes, he aprendido de mis padres, y también de muchos amigos y compañeros que han venido después, a no confiar en los visionarios, ni en los planificadores, ni en las tácticas del sistema de partidos, ni en los vendedores de ideas de patas cortas. Y de la filosofía (de la que he hablado poco en este pregón porque es de lo que siempre hablo), he aprendido a confiar en una posibilidad que tenemos todos: la posibilidad de pensar radicalmente cómo queremos vivir. De poderlo pensar, de verdad, al menos una vez. Sólo tenemos que hacernos una pregunta: de todo lo que tenemos, vivimos, deseamos..., ¿qué nos importa realmente? Es una pregunta que nos lleva a buscar lo esencial. No las esencias, sino lo verdaderamente importante. Es una pregunta terapéutica y revolucionaria que, de golpe, acaba con muchas preocupaciones, muchas trampas, muchas excusas y muchas complicaciones, íntimas y colectivas. Es el primer paso hacia una imaginación realmente libre. Las buenas soluciones, como saben los artesanos, siempre son las más simples. Haceos esta pregunta ahora mismo, por un momento, o mañana, otra vez. Repetidla durante las fiestas, mientras bailáis y quedáis con vuestros amigos y los perdéis entre la multitud. Y repetidla en los difíciles días que se avecinan. De todo aquello que vivo, ¿qué es lo que realmente me importa? Haceos la pregunta y no sólo os encontraréis a vosotros mismos, reencontraréis la ciudad, porque reencontraréis a los demás. La ciudad donde queréis vivir, el mundo donde queremos estar juntas y celebrar, año tras año, que nos podemos reencontrar. Quizá el presente resulte turbio, pero, tal y como me enseñó a decir hace poco un menorquín: *a més mar, més vela!*

Hoy empieza el otoño. Hoy empiezan las Fiestas de la Mercè. Hoy dicen que hay menos coches en la ciudad. Y cada día empiezan de nuevo nuestras vidas, mientras nada lo impida. Con los que están y con los que no, con los que este año han vuelto, con los que desean hacerlo y con los que ya nunca

más podrán hacerlo. Para todos y todas, ahora sí, ¡felices Fiestas de la Mercè!

---

1. Ciudad invitada en la Mercè 2017.